

# ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH

UNTER MITWIRKUNG VON
C. BEZOLD · F. BOLL · O. KERN · E. LITTMANN · M. P. NILSSON
E. NORDEN · K. TH. PREUSS · R. REITZENSTEIN · G. WISSOWA

HERAUSGEGEBEN VON

OTTO WEINREICH

ZWANZIGSTER BAND

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG DER HEIDELBERGER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER RELIGIONS-WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM



VERLAG B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN 1920—1921

Druck von B. G. Teubner, Dresden.

# Inhaltsverzeichnis

## I Abhandlungen



## II Berichte



## III Mitteilungen und Hinweise

# I Abhandlungen

## Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderorientalische Taubengöttin

Von **Hugo Greßmann**

1. Wie jeder historische Forscher so ist sich auch der Interpret dessen bewußt, daß seine Erklärung des Textes nur Wahrscheinlichkeitswert beanspruchen darf. Wenn er sich auch bemühen wird, seine individuelle Auffassung überzeugend zu begründen und ihr durchschlagende Kraft zu verleihen, so muß er im allgemeinen doch zufrieden sein, wenn man seine Auffassung neben anderen möglichen gelten läßt. Da aber durch das Gebundensein an die Überlieferung die Deutungen naturgemäß beschränkt sind, so wird man jedem dankbar sein, der eine Erzählung von einer neuen Seite zu beleuchten versteht. So hat Georg Runze seinerzeit in der dritten „Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft“ (Berlin 1897) die Sage von der Taufe Jesu im Anschluß an das Wort vom Zeichen des Jona, so hat Hermann Gunkel jetzt in seinen Ausführungen über „Das Märchen im Alten Testament“ (Tübingen 1917 S. 147ff.) dieselbe Sage durch Zusammenstellung mit bestimmten Märchenmotiven neu zu erklären versucht; so hat Hermann Usener in seinen Untersuchungen über „Das Weihnachtsfest“ ([1]Bonn 1888; [2]1911) an der Hand der Aktenstücke die Entwicklungsgeschichte der Taufsage in eigenartiger Weise aufgerollt. Auf ihren Ergebnissen und den Arbeiten der exegetischen Erforschung des Neuen Testaments ruht auch die folgende Darstellung.

2. Der Text der Taufsage lautet im ältesten Evangelium, das ‘nach Markus’ benannt ist: ‘Und es geschah in jenen

Tagen, da kam Jesus aus Nazareth in Galiläa an den Jordan und ließ sich dort von Johannes taufen. Kaum war er aus dem Wasser gestiegen, da sah er, wie sich der Himmel spaltete und der Geist gleich einer Taube in ihn herabkam. Und eine Stimme vom Himmel (erscholl): »Du bist mein lieber Sohn; dich habe ich erwählt«' (Mark. 1, 9—11).

Fast alle neutestamentlichen Forscher reden hier von einer Vision und streiten nur darum, ob lediglich ein innerer Vorgang berichtet werde oder ob ihm auch irgendwelche äußere Tatsachen, wie etwa die Geistverleihung, entsprächen. „Was immer hier vorgegangen sein mag, es kann sich nur um ein Erlebnis Jesu handeln, das wir heute eine Vision nennen würden" (Johannes Weiß). „Deshalb weil nur Jesus den Vorgang sieht und hört, darf er jedoch nicht als unwirklich vorgestellt werden. Der Geist kommt wirklich auf ihn herab und bleibt auf ihm. Überhaupt bedeutet den Juden Vision nicht ebensoviel wie Sinnestäuschung" (Wellhausen). Mit dieser gewiß unanfechtbaren Behauptung ist aber die literarhistorische Frage noch nicht klar beantwortet. Sie wird auch nicht klarer dadurch, daß man zwischen subjektiven und objektiven Visionen unterscheidet; denn objektive Visionen gibt es überhaupt nicht. Die Frage muß vielmehr so lauten: Ist das, was hier erzählt wird, seiner Gattung nach eine Berufungsvision nach Art derer, die wir aus Jesaja oder Hesekiel kennen, oder müssen wir an eine Berufungssage denken, wie sie uns etwa von Mose oder Elisa überliefert sind. Der Unterschied ist von wesentlicher Bedeutung. Die Visionen sind historisch wertvolle Schilderungen psychologischer Erlebnisse von Propheten, die im allgemeinen dem heutigen Menschen als subjektive, dem antiken dagegen als objektive Wahrheit gelten. Die Sagen aber sind Erzeugnisse volkstümlicher Phantasie und geben uns keinen historischen Aufschluß über die seelischen Erfahrungen des Helden, von dem sie erzählt werden.

Wie kein Prophet Israels ohne eine Berufungsvision denk-

bar ist, so trifft das selbstverständlich auch auf Jesus zu, wenn anders er wirklich ein Prophet war. Darum könnte man erwarten, von seiner Berufung in Form einer Vision zu hören. Aber diese Erwartung ist keineswegs berechtigt; denn nicht alle Berufungsvisionen sind uns überliefert. Sie fehlen meist bei den großen Sagengestalten wie bei Elia und Johannes dem Täufer. Da nun auch das Leben Jesu durch die Sage stark verfärbt worden ist, so muß man ebensosehr mit der Möglichkeit einer Berufungssage rechnen. Allgemeine Erwägungen führen also nicht weiter, um die vorliegende Frage zu entscheiden; man muß den Text selbst zu Rate ziehen.

Die Antwort scheint sehr einfach zu sein, wenn man das 'er sah' beachtet. Man denkt zunächst an ein inneres persönliches Erlebnis Jesu; denn wenn es sich um einen öffentlichen Vorgang handelte, den jedermann wahrnehmen konnte, so wäre ein 'man sah' oder 'sie sahen' zu erwarten. Indessen unbedingt notwendig ist diese Auffassung nicht, da das persönliche Erlebnis Jesu zugleich auch ein äußeres sein konnte: die anderen sehen auch, was vorgeht, aber der Erzähler braucht den Singular, weil das Ereignis einen einzelnen besonders trifft; es gibt ja Fälle genug, in denen der Zusammenhang den Singular von selbst nahelegt, auch wo man an sich ebensogut den Plural verwenden könnte. Nun wird hier auf der einen Seite zwar keineswegs hervorgehoben, daß es nur ein einziger ist, der den Vorgang sieht und die Stimme hört; vom Hören ist überhaupt nicht die Rede, sondern es heißt ganz objektiv: 'Und eine Stimme (erscholl) vom Himmel.' Man wird darum doch geneigt sein, an ein öffentliches Ereignis zu denken. An dieser Auffassung wird uns der Einwand nicht irremachen: „Eine öffentliche Messias-Manifestation kann schon deswegen nicht berichtet werden, weil nach dem Markus-Evangelium die Messianität Jesu zunächst als Geheimnis erscheint" (Martin Dibelius: Johannes der Täufer S. 60). Denn dieser Grund ist nicht stichhaltig. Wrede hat gezeigt, daß das Markus-

Evangelium voller Widersprüche steckt, und daß das angebliche Messias-Geheimnis an einzelnen Stellen als ein öffentlich bekanntes „Geheimnis“ gilt. Warum soll nicht die Taufsage, zumal da sie ursprünglich für sich allein stand, zu diesen Ausnahmen gehören? Wichtiger ist ein zweiter Einwand, den man erheben könnte: Der Zusammenhang legt den Singular ‘er sah’ in keiner Weise nahe; man wird im Gegenteil immer wieder daran anstoßen, wenn es sich wirklich um einen öffentlichen, allgemein beobachteten Vorgang handeln sollte. So scheint dieses anderseits-Aber das einerseits-Zwar aufzuheben, so daß sich der vorsichtige Forscher wenigstens vorläufig mit einem *non liquet* begnügen wird. Vielleicht helfen uns andere Erwägungen weiter.

Ein Blick auf Matthäus und Lukas, die den Markus benutzt haben oder auf dieselbe Überlieferung zurückgehen, lehrt uns, daß sie diese Erzählung nicht für eine Vision gehalten haben. Denn während Markus sagt: ‘Er sah den Himmel sich spalten und den Geist gleich einer Taube herabkommen’, drückt sich Matthäus ganz unbefangen so aus: ‘Siehe, da öffnete sich der Himmel, und er sah den Geist Gottes gleich einer Taube herabsteigen und auf ihn kommen’ (Matth. 3, 13—17). Hier kann auch nicht der leiseste Zweifel sein, daß ein objektiver Vorgang berichtet werden soll, obwohl uns auch hier das im Zusammenhang rätselhafte oder mindestens überflüssige ‘er sah’ begegnet. Aber gerade deshalb wird sich auch bei Markus die Interpretation zugunsten dieser Auffassung neigen müssen. Bei Lukas wird das Sehen überhaupt nicht mehr hervorgehoben, sondern nur die nackte Tatsache erzählt, daß sich der Himmel öffnete und ‘der heilige Geist’ sich gleich einer Taube auf ihn herabließ, mit dem ausdrücklichen Zusatz: ‘in körperlicher Gestalt’ (Luk. 3, 21—22). Hier ist der ursprüngliche Text geglättet, sofern das scheinbar nicht notwendige ‘er sah’ gestrichen ist. Überdies ist durch den Zusatz die Objektivität des Vorganges noch verdeutlicht; aber

ein Mißverständnis, wie man vielfach annimmt, kann nicht erwiesen werden, da sicher Matthäus und wahrscheinlich auch Markus derselben Meinung sind. So werden wir mit einer Taufsage und nicht mit einer Taufvision rechnen müssen.

Entscheidend ist der Inhalt der Erzählung. Läge die literarische Form der Vision vor, so müßte, von allen märchenhaften und mythologischen Zügen abgesehen, die auch in einer Vision vorkommen können, speziell auf das Berufswerk Jesu Bezug genommen und dem Ganzen der Stempel seines Geistes aufgedrückt sein. Aber das ist nicht der Fall. Man spürt weder etwas von der eigentümlichen Leuchtkraft der Worte Jesu noch von seiner Aufgabe, das Reich Gottes zu verkündigen. Nun könnte man einwenden, es handle sich nur im letzten Grunde um die Berufungsvision Jesu; da sie nicht von ihm selbst aufgezeichnet wurde, sei sie in der mündlichen Überlieferung des Jüngerkreises vergröbert und veräußerlicht worden. Damit wird indessen verblümt zugestanden, daß uns keine Berufungsvision, sondern nur eine Berufungssage mitgeteilt wird, aus der man nur durch Neudichtung und nicht durch Nachschöpfung das Erlebnis Jesu entnehmen kann. Gewiß wird sich ein Prophet seiner Lebensaufgabe durch einen visionären Akt bewußt; denn für ihn ist die innere Überzeugung, die ihn vor seinem Gewissen rechtfertigen muß, die Hauptsache. Wie aber? Wenn Jesus in dieser Erzählung gar nicht als Prophet gedacht ist?

Nach Markus ist es 'der Geist', nach Matthäus 'der Geist Gottes', nach Lukas 'der heilige Geist', der wie eine Taube auf Jesus herabkommt; diese Varianten sind sachlich belanglos. Dem Ausdruck des Textes entsprechend pflegt man den Nachdruck nicht auf den Vogel, sondern auf den Geist zu legen und als Hauptpointe der Erzählung die Ausstattung Jesu mit dem göttlichen Geist hinzustellen. Ohne Zweifel ist das auch gemeint; es fragt sich nur, welchen Sinn man damit verbinden soll. Zunächst scheint damit die Berufung Jesu

zum Propheten gegeben zu sein. Denn nach israelitisch-jüdischem Glauben reden und handeln die Propheten im Geist, weil er dem Menschen unheimliche, rätselhafte, göttliche Kräfte verleiht. Der 'Geist' ist eine göttliche Hypostase, von Gott so wenig oder so viel unterschieden wie der Logos. Nach der älteren, unbefangenen Anschauung spricht 'Jahve' oder 'Gott' aus dem Propheten, nach der jüngeren, höher entwickelten ist es 'der Geist' oder 'der Geist Gottes'; besonders sind es die Propheten Hesekiel und Sacharja gewesen, die ihre geheimen Erfahrungen und ekstatischen Zustände mit Vorliebe dem 'Geiste' zuschreiben. Von hier aus verstehen wir ohne weiteres, wenn die Versuchungssage im Anschluß an die Taufsage fortfährt: 'Und sofort treibt ihn der Geist in die Wüste'; denn das scheint auf die gewaltige Erregung zu deuten, in die ihn sein Erlebnis versetzt hat. Sie zwingt ihn zu der unbegreiflichen, schier sinnlosen Flucht in die Wüste. Diesen Zwang kann man sich nur erklären durch den Einfluß eines Daimonions, das ihn in Besitz genommen hat; Gott oder vielmehr ein 'Geist' hat sich in ihm inkarniert. Wie sich mit dem Psychologischen das Märchenhafte verbindet, lehrt das Hebräer-Evangelium (Bruchstück 5 Klostermann): 'Sodann ergriff mich meine Mutter, der heilige Geist, bei einem meiner Haare und entführte mich auf den hohen Berg Tabor.' Dasselbe Motiv findet sich schon bei Hesekiel, bei dem auch die entsprechenden seelischen Erlebnisse nicht fehlen.[1] Aber es ist nun doch falsch zu meinen, die Geistausgießung bei der Taufe Jesu sei in demselben Sinne zu verstehen wie die Geistwirkung bei der Versuchung; wenigstens ist das nicht unbedingt notwendig. Beide Sagen können, da sie ursprünglich für sich allein umliefen, verschiedene Vorstellungen vom Geiste gehabt haben; damit soll nicht behauptet werden, daß es wirklich der Fall war. Aber da die Versuchungssage meist noch schlimmer miß-

[1] Hes. 8, 3; 11, 24. Vgl. weiter die Geschichte vom Drachen zu Babel v. 36. 39 und Gunkel *Das Märchen* S. 86.

handelt wird als die Taufsage, so beschränken wir uns auf diese allein; und in ihr deutet nichts auf ekstatische Erfahrungen hin.

Es kann darum nur die zweite Möglichkeit in Betracht kommen: Den Geist Gottes besitzen nicht nur die Propheten, sondern auch die Könige. Auch in ihnen inkarniert sich die Gottheit, wenngleich sich ihre Wirkungen hier in ganz anderer Weise äußern als bei den Propheten. In dem Augenblick, als er gesalbt wurde, 'sprang der Geist des Herrn' auf David (I. Reg. 16, 13), man darf wohl sagen: durch das heilige Öl; so kommt auch der Geist Gottes über Jesus in dem Augenblick, als er zum König gewählt wird: durch die Taube. Die Taufe ist nicht, wie man wohl bisweilen fälschlich behauptet, die Ursache, sondern nur der Anlaß zur Geistverleihung. Der Erzähler mußte eine geweihte Situation oder einen heiligen Akt zum Hintergrund seiner Sage machen, weil sich die Gottheit offenbaren sollte; und welche Gelegenheit war passender als der Moment nach der Taufe, die alle Sünden weggespült und den Menschen äußerlich und innerlich gereinigt hatte? Nach Lukas betete Jesus gerade; ein Gebet vor und nach der Taufe ist gewiß allgemeine Sitte gewesen, und doch wird der Zug sekundär hinzugefügt worden sein, um durch diesen sakralen Ritus die feierliche Gelegenheit noch mehr zu betonen. Die Markus-Überlieferung schreibt dem Täufer die Anschauung zu, daß Wassertaufe und Geisttaufe einander ausschließende Gegensätze sind: 'Ich taufe euch mit Wasser, er aber wird euch mit heiligem Geist taufen.' Es ist darum auch nicht wahrscheinlich, daß in der Taufsage beides ursächlich miteinander verknüpft sei. Vor allem aber brauchte der Geist nicht vom Himmel herabzufahren, wenn das Wasser selbst sein Sitz gewesen sein sollte. Gewiß darf man sagen: „Jesus kommt als Mensch zum Jordan und geht als Gottes Sohn von dannen“ (Usener ²S. 59), aber man sollte hinzusetzen: Nicht der Jordan ist es, der ihn vergottet, sondern die Taube; denn

ohne sie hätte er den Geist Gottes nicht. Der Taufe, wenigstens der Johannestaufe, fehlt hier jeder sakramentale Charakter. Wenn dies klar ist, dann ist auch klar, daß die Taube auch bei anderer Gelegenheit auf Jesus herabfahren konnte; es bedarf also einer besonderen Erklärung, warum für die Geistverleihung gerade die Situation der Johannestaufe gewählt worden ist.

Die Gottheit oder 'der Geist' schwebt direkt aus dem Himmel herab, der 'sich spaltet' oder 'sich öffnet'. Sie selbst, nicht ihr Herabschweben, wird bei Markus und Matthäus mit einer Taube verglichen; Lukas bezeichnet sie ausdrücklich als eine Taube, da er von ihrer 'körperlichen Gestalt' spricht. Ein Unterschied der Auffassung ist nicht vorhanden; auch wenn man die Vergleichungspartikel bei Markus und Matthäus betonen wollte, bliebe doch bestehen, daß es sich um eine körperliche, nach Art eines Vogels gedachte Gottheit handelt. Der Gottesvogel flattert nicht nur über Jesus, sondern steigt 'auf ihn' herab, d. h. er läßt sich auf seinem Kopfe nieder. Nach Markus fährt er sogar 'in ihn' hinein. Usener hat wahrscheinlich gemacht und legt besonderes Gewicht darauf, daß nach dem ursprünglichen Text alle Synoptiker so lasen. Man muß ihm durchaus zustimmen, wenngleich seine Schlußfolgerungen abzulehnen sind. Wäre die Taube ein gewöhnlicher Vogel, so müßte sie freilich 'auf' dem Kopfe bleiben; da sie aber mit der Gottheit identisch ist, die sich in Jesus inkarnieren will, so muß sie 'in' ihn eingehen, auch wenn sie äußerlich 'auf' ihm sitzt und der Vorgang nicht genauer vorstellbar ist. Er soll auch nicht genauer vorgestellt werden, ebensowenig wie das Reiten des wilden Heeres durch die Lüfte oder irgendwelche anderen Ideen der volkstümlichen Mythologie. Man kann auch an die babylonischen oder ägyptischen Bilder erinnern, in denen die Gottheit auf ihrem Hause sitzt, weil der Künstler nicht imstande ist, sie im Innenraum darzustellen; aber er darf darauf vertrauen, daß ihn der Be-

schauer schon richtig verstehen werde. So begreifen wir 'in ihn' als die ursprünglichere und bessere Lesart, die erst später durch das oberflächliche 'auf ihn' verdrängt wurde. Durch diesen Text wird erwiesen, daß 'der Geist' zum ältesten Bestande der synoptischen Überlieferung gehört. Das ist wichtig, weil man sich die Erzählung auch ohne ihn denken könnte, während sie umgekehrt ohne die Taube völlig undenkbar ist, soll sie nicht ihren Sinn verlieren.

Was ist denn nun der Sinn des Vorganges? Eigentlich müßte die Erzählung an sich genügen, aber zur Erklärung wird, wie in der Regel, zugleich ein Wort dem Zeichen hinzugefügt. Eine göttliche Stimme ertönt, auffälligerweise nicht vom Geiste, sondern 'vom Himmel' her, wahrscheinlich weil die Sage das märchenhafte, allzu unglaubwürdige Motiv des redenden Vogels vermeiden will; eine himmlische Stimme dagegen erschallt in der jüdischen Legende sehr häufig. Sie verkündet nach Matthäus: 'Dies ist mein lieber Sohn, den habe ich erwählt' oder nach Markus und dem heute geläufigen Text des Lukas: 'Du bist mein lieber Sohn, dich habe ich erwählt.' Der ursprüngliche Text des Lukas aber lautete, wie Usener gezeigt hat: 'Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt.' Das ist ein Zitat aus Psalm 2, 7, dessen Sinn klar ist: Die Gottheit proklamiert Jesus zu ihrem Sohn und damit zum erwählten König. Das erhellt besonders deutlich aus Psalm 2, einem Liede zur Feier der Thronbesteigung eines judäischen Herrschers. Die Worte: 'Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt' sind eigentlich, wie das 'heute' lehrt, die Adoptionsformel, mit der ein fremdes Kind zu eigen angenommen wird. Wenn man es sich genauer überlegt, wird es freilich nicht der Vater, sondern die Mutter sein, die das Kind mit diesen Worten auf ihren Schoß setzt, und die richtigere Übersetzung sollte darum lauten: 'Du bist mein Sohn, ich habe dich heute geboren.' In Psalm 2 ist dieser Sinn allerdings verdunkelt, weil der judäische König nur von einer männlichen Gottheit,

von Jahve, adoptiert werden kann; ursprünglich aber muß diese Formel aus einem fremden Hofstil stammen, der die Göttin als Mutter oder Adoptivmutter des regierenden Herrschers kannte. Psalm 2 ist auch sonst, wie man[1] längst nachgewiesen hat, durch fremde Vorstellungen und Formeln sehr stark beeinflußt.

Damit hat die vorliegende Sage ihre Pointe erhalten. Wenn Jesus durch die himmlische Stimme für den 'Sohn Gottes' erklärt wird, so wird er dadurch zugleich zum König oder Christus ernannt; der Prophet dagegen heißt niemals „Sohn Gottes". Da der Messias stets in erster Linie eine politische Größe gewesen ist, so begreift man die Übertragung dieses Psalms und des verwandten Jesajawortes auf den Christus. Nun könnte man einwenden, daß Jesus nicht in politischem Sinne der Messias-König hat sein wollen. Dies schwer zu beantwortende Problem brauchen wir hier nicht zu lösen, uns muß hier die Tatsache genügen, daß die evangelische Überlieferung das Wirken Jesu vielfach in politischem Sinne aufgefaßt hat. Diese Anschauung wird fast von allen Jesussagen geteilt, wie von dem Weihnachtsevangelium, der Jungfrauengeburt, dem bethlehemitischen Kindermord, der Anbetung der Magier. Sie tritt uns aber auch in einzelnen Worten entgegen; und schließlich darf man nicht vergessen, daß Jesus wahrscheinlich als politischer Revolutionär wegen seiner angeblich messianischen Prätentionen hingerichtet worden ist.

Nun bleibt aber noch die Frage zu erwägen, woher die andere Fassung der himmlischen Stimme stammt: „Du bist mein 'geliebter' Sohn, dich habe ich erwählt" oder bei Matthäus: „Dies ist mein 'geliebter' Sohn, den habe ich erwählt." Gewöhnlich erklärt man diese Fassung aus einer Mischung von Psalm 2, 7 mit Jes. 42, 1: 'Dies ist mein erlesener

---

[1] Vgl. Hugo Greßmann *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie.* Göttingen 1905. S. 253 ff.

(Knecht), den habe ich erwählt[1].' Der Text ist allerdings nicht ganz identisch, aber die Abweichung würde vielleicht begreiflich werden, wenn man an eine allmähliche, nirgends ganz geglückte Verdrängung des Psalmenzitates durch die Jesajastelle glaubt; die leitende Absicht könnte gewesen sein, den Hinweis auf die Zeugung aus der Erzählung zu entfernen, der den Späteren nicht ohne weiteres verständlich oder gar wegen der vorangehenden Geburtsgeschichte unverständlich sein mochte. Der altsyrische Text indessen, auf den nur Lublinski[2] nachdrücklich aufmerksam gemacht hat, legt eine andere Erklärung nahe. Überall, wo Sinaiticus und Curetonianus erhalten sind, bieten sie: 'Du bist mein Sohn und mein Geliebter, dich habe ich erwählt.' Das zunächst völlig rätselhafte 'und' ist gewiß nicht bei der Übersetzung sekundär eingeschoben[3], sondern geht auf den ihnen vorliegenden griechischen Urtext zurück: *σὺ εἶ ὁ υἱός μου καὶ ὁ ἀγαπητός μου, ἐν σοὶ εὐδόκησα.* Man wird diesen Text sogar für den älteren halten müssen, aus dem der gegenwärtige erst durch Glättung hervorgegangen ist. Das *καὶ* deutet auf die Verschmelzung zweier ursprünglich selbständiger Lesarten: *σὺ εἶ ὁ υἱός μου* und *σὺ εἶ ὁ ἀγαπητός μου,* zumal da die erste noch im echten Lukastext erhalten ist. Damit sind aber die ursprünglichen Lesarten für beide Sätze wieder rekonstruiert; die eine kennen wir bereits aus dem echten Lukas, die andere ergibt sich von selbst:

1. *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.*
2. *σὺ εἶ ὁ ἀγαπητός μου, ἐν σοὶ εὐδόκησα.*

Der Sinn der zweiten Lesart ist durch die erste bestimmt: War

---

[1] *ἰδοὺ ὁ παῖς μου . . . ὁ ἐκλεκτός μου ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχή μου* so lesen einige LXX-HSS. im Anschluß an den Hebräer.

[2] *Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos.* Jena 1910. Bd. II. Das werdende Dogma vom Leben Jesu. S. 126.

[3] Dasselbe rätselhafte 'und' kehrt nur noch Matth. 17, 5 Cur. wieder (aber Verklärungs- und Taufsage hängen aufs engste zusammen, und die Zitate sind wörtlich identisch), fehlt dagegen Mark. 9, 7 Sin.; Luk. 20, 13 Sin. Cur. und wo man es sonst suchen könnte.

dort der Christus durch die Gottheit zum 'Sohn' adoptiert, so ist er hier zum 'Geliebten' erwählt. Beides erklärt sich aus dem Hofstil; nach der im Orient geläufigen Anschauung ist der König entweder der Sohn resp. Adoptivsohn oder der Gatte resp. Geliebte der Gottheit. Wie die Adoptivformel so deutet auch die Vermählungsformel auf eine ursprünglich weibliche Gottheit hin, die erst auf jüdischem Boden durch Jahve ersetzt wurde. Während die Adoptivvorstellung für die jüdische Religion zur Not noch erträglich ist, kann dasselbe von der Gattenwahl kaum gelten, wenngleich die hinter ihr liegende sinnliche Anschauung nicht in ihrer vollen Stärke empfunden sein mag. Aber gerade darum wird man die zweite Lesart für die ältere halten dürfen; wegen ihres hochmythologischen Inhalts wurde sie indessen schon früh verdrängt und ist daher nirgends mehr ungetrübt erhalten. Man bevorzugte später eine Mischlesart, die aus den beiden gleichwertigen Texten das Blasseste und am wenigsten Anstößige auswählte. Wie die Adoptivformel so paßt auch die Vermählungsformel nur in eine Königsberufungssage; der Prophet gilt nirgends als Gatte oder Geliebter der Gottheit.

Fassen wir kurz zusammen: Die Frage, ob eine Berufungssage oder eine Berufungsvision vorliegt, läßt sich nur durch den Sinn der Erzählung entscheiden, der glücklicherweise doppelt angegeben ist: durch die Handlung und durch das sie begleitende und erklärende Wort. Die Untersuchung der Handlung hat zu keinem sicheren Ergebnis geführt, weil sich der „Geist" sowohl in einem Propheten wie in einem Könige inkarnieren kann, und weil beide Möglichkeiten für Jesus in Betracht kommen. Den Ausschlag könnte nur die Taube geben, wenn wir wüßten, ob sie ein Königsvogel oder ein Prophetenvogel ist; aber im Alten wie im Neuen Testament fehlt es an Stoff, um diese Frage zu beantworten. Die Antwort findet man erst in außerbiblischen Parallelen (§ 10). So bleibt nur übrig, sich an das begleitende Wort zu halten.

Die beiden Fassungen der Himmelsstimme, die als die ältesten gelten müssen, passen ebenso wie die gegenwärtige Mischform nur zur Berufung Jesu als eines Königs, nicht eines Propheten. Sie lehren weiter, daß sich in der Taube eine Göttin verkörpert, und daß eben deshalb von einem 'Geist' die Rede ist; da die Juden kein Wort für 'Göttin' hatten, so mußten sie sich mit einer Umschreibung helfen. Setzt man für 'Geist' das ursprüngliche 'Göttin' wieder in die Erzählung ein, so wird niemand mehr an eine Berufung Jesu zum Propheten denken und daran zweifeln, daß hier eine Berufungssage vorliegt.

Jetzt verstehen wir, warum diese Erzählung die Lebensbeschreibung Jesu eröffnen muß: Sein öffentliches Wirken konnte erst beginnen, wenn er zuvor zum Messias berufen ist. Jetzt verstehen wir, warum der Geist Gottes auf ihn niederfahren muß: In dem Könige als dem 'Sohne Gottes' inkarniert sich die Gottheit. Jetzt verstehen wir, warum diese Erzählung keine Vision sein kann: Ein König wird nicht durch inneres Schauen, sondern durch einen äußeren Akt erwählt; denn bei ihm kommt es nicht, wie beim Propheten, auf die Rechtfertigung vor seinem Gewissen, sondern auf die allgemeine Anerkennung an. So ist der körperliche Vorgang die Hauptsache; nur durch ihn wird es ganz sicher, daß Jesus als der erkorene König aus der großen Masse herausgehoben ist. Die Voraussetzung der Sage bildet die Johannestaufe, und wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt wird, so ist es doch selbstverständlich, daß Jesus zusammen mit anderen getauft wird. Die Überlieferung weiß im allgemeinen nur von Massentaufen, nicht von Einzeltaufen. Erst Lukas betont dies, um die Situation für seine mit den Verhältnissen nicht vertrauten Leser anschaulicher zu gestalten. Eine andere schriftstellerische Absicht, als wolle er Jesus zum Mitläufer der Menge machen und ihn so wegen der Taufe bei Johannes entschuldigen, braucht man nicht dahinter zu suchen. Die Logik der Königssage verlangt eine Ansammlung der Massen; bei dieser Gelegen-

heit findet das Ereignis statt, durch das Jesus als der einzige unter vielen ausgezeichnet wird.

Gegen die hier vorgetragene Deutung der Taufsage wird man freilich einen berechtigten Einwand erheben können: Wenn Jesus wirklich vor dem Volk und nicht bloß vor seinem Gewissen zum König erwählt wird, dann muß sich die Schar der Zuschauer daraufhin irgendwie äußern. Gegenwärtig lautet die Fortsetzung: 'Und sogleich treibt ihn der Geist in die Wüste.' Die Idee könnte sein: Jesus entzieht sich allen messianischen Huldigungen; er will das Königsamt, zu dem ihn die Gottheit bestimmt hat, nicht antreten. Dazu gibt es in der Tat mancherlei Parallelen aus dem Alten Testament und dem Talmud.[1] Aber es handelt sich zweifellos um ein sekundäres Motiv, da die Taufsage einst ebenso selbständig umgelaufen ist wie die Versuchungssage. Dann bleibt nichts anderes übrig als die Annahme, daß der ursprüngliche Schluß unserer Erzählung fehlt. Diese Vermutung ist auch deswegen erlaubt, weil die Taufsage sicher nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form erhalten ist; denn sie hat die Form der Einzelsage verloren. Gegenwärtig ist sie mit dem Vorhergehenden so eng verbunden, daß sie ohne diese Umgebung gar nicht verstanden werden kann. Über die Johannestaufe, die sie voraussetzt, wird nichts weiter mitgeteilt, weil die Einleitung des Markus-Evangeliums ausführlich davon gehandelt hat. Wieviel die Taufsage davon als bekannt annimmt, kann nur aus ihr selbst erschlossen werden. Die Aufgabe der Interpretation bleibt immer, von der primären Form der Einzelsage auszugehen und den sekundären Zusammenhang nur soweit heranzuziehen, als zum Verständnis unbedingt erforderlich ist. Nun sind in der Taufsage noch drei Rätsel ungelöst, erstens, wie das sonderbare 'er sah' zu erklären ist, zweitens, warum die Geistverleihung gerade bei der Taufe durch Johannes

[1] Vgl. Hugo Greßmann *Vom reichen Mann und armen Lazarus* (Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1918. Phil.-hist. Kl. Nr. 7). S. 27. Anm. 2.

stattfinden muß, und drittens, wie der Schluß ursprünglich gelautet haben mag. Vielleicht wird uns dies alles klar, wenn wir uns den Zusammenhang vergegenwärtigen. Wir gehen dabei wieder auf das Markus-Evangelium als unsere älteste Quelle zurück.

Es stellt in der Einleitung Jesus als den Größeren dem Täufer gegenüber. Dieser wartet auf den, der nicht mit Wasser, sondern mit heiligem Geist taufen wird; er verkündet sein baldiges Kommen, aber er weiß nicht, wer es ist. Jetzt führt das Schicksal beide zusammen, und man vermutet, in dem Augenblick, wo Jesus dem Täufer gegenübertritt, muß die Offenbarung erfolgen. Und in der Tat, Jesus wird durch einen Gottesvogel als der Christus proklamiert; der heilige Geist senkt sich auf ihn herab. Der Leser weiß sofort: Jesus, der selbst mit heiligem Geist getauft ist, wird auch andere damit taufen; Jesus ist der von Johannes Erwartete. Ist es da nicht sinnlos anzunehmen Jesus sei der einzige gewesen, der die Taube gesehen habe, sei es mit wachen oder visionären Augen? Der Täufer sollte das nicht bemerkt haben, was nur für ihn oder gerade für ihn bestimmt war? Im Gegenteil, wenn man den Zusammenhang beachtet, dann ist das einzig Natürliche, Johannes für das Subjekt des 'er sah' zu halten. Als Jesus aus dem Wasser steigt, sieht Johannes den Geist als Taube auf ihn herabkommen; da kann der Täufer nicht länger zweifeln: der so lange und sehnlich Erwartete ist endlich erschienen! An dieser naheliegenden Auffassung vorbeizugehen, haben nur die Regeln der klassisch-griechischen Grammatik gehindert. Aber sie gelten für die Evangelien nicht, in denen der Nominativus absolutus nicht selten ist[1]; und für den aramäischen Urtext der Erzählung fällt jener grammatische Zwang vollends fort. Es ist eine Eigentümlichkeit der semitischen Sagenerzähler, und gerade der ältesten und besten, die sich durch besondere

[1] Vgl. Matth. 17, 2. 9. 14 D. Wenn Wellhausen recht hat, stand der Nom. abs. ursprünglich auch in Matth. 3, 16.

Knappheit auszeichnen, daß Subjekt und Objekt häufig nicht ausdrücklich genannt werden, sondern aus dem Zusammenhang erschlossen werden müssen; natürlich wird das Verständnis dadurch oft sehr erschwert, bisweilen sogar unmöglich gemacht. Wer alttestamentliche Sagen oder talmudische Legenden gelesen hat, dem stehen Beispiele dafür in Hülle und Fülle zur Verfügung.[1] Damit ist zugleich auch das zweite Rätsel gelöst: Geistverleihung und Taufe gehören zusammen, weil Johannes den Christus anerkennen soll.

Ist das richtig, dann ist endlich auch der ursprüngliche Schluß der Sage gegeben; er mußte etwa so lauten: 'Da beugte Johannes seine Knie vor Jesus und bekannte, daß er nicht würdig sei, ihm die Sandalen zu tragen; und alle, die anwesend waren, huldigten Jesus als dem Christus und riefen: Heil dir, du Sohn Gottes!' So fordert es die innere Logik der Sage; denn es ist sinnwidrig, daß Johannes auf das Zeichen hin schweigt, das er selbst gesehen hat. Schwieg er wirklich, dann mußte dies ausdrücklich motiviert werden. Wenn man fragt, wie ein solcher Schluß später verschwinden konnte, so ist die Antwort darauf nicht schwer. Eine derartige öffentliche und allgemeine Huldigung für Jesus als den Messias ist wohl erträglich, solange die Taufsage in ihrer Vereinzelung bleibt; sobald sie aber in den Zusammenhang des Lebens Jesu eingereiht werden sollte, konnte der Widerspruch mit anderen besser beglaubigten Tatsachen nicht gut übersehen werden. Namentlich wird es die Theorie von der geheimen Messianität Jesu gewesen sein, die notwendig zu einer Verstümmelung der ursprünglichen Taufsage führen mußte. Da diese bei Markus teilweise noch nachwirkende Theorie, wie Wrede gezeigt hat, älter als unsere Evangelien ist, so wird die Taufsage schon dem Markus in der gegenwärtigen Fassung zu-

---

[1] Als besonders markante Beispiele seien genannt die Beschneidungssage des Mose (Ex. 4, 24—26) und die Jesuslegende (bab. Sanh. S. 107 B).

gekommen sein. Daher begreifen wir, daß auch Matthäus und Lukas keine Kenntnis des Ursprünglichen mehr besitzen.

3. Nun gibt es freilich immer noch Forscher genug, die lieber den Erzähler zu einem armseligen Stümper und seinen Interpreten zu einem kühnen Phantasten machen, als daß sie der Kraft ihrer eigenen Logik vertrauen. Ihnen gegenüber kann man sich glücklicherweise darauf berufen, daß das Johannes-Evangelium die synoptische Überlieferung noch in der älteren, hier erschlossenen Form gelesen oder gehört hat.

Nach dem Prolog beginnt die Erzählung des Lebens Jesu mit vier Szenen, die an vier aufeinanderfolgenden Tagen in Peräa spielen. Von ihnen gehören jedesmal zwei enger zusammen. In den beiden ersten Szenen (Joh. 1, 19—28. 29—34) legt der Täufer mit dem Wort Zeugnis über sich und über Jesus ab, in den beiden letzten Szenen (Joh. 1, 35—42. 43—51) dagegen legen die Jünger des Täufers mit der Tat Zeugnis über Jesus ab, indem sie zu ihm übertreten. Die Erkenntnis dieser künstlerisch gut aufgebauten Komposition wird uns vor dem Fehler bewahren, einzelne Teile als Doppelgänger auszuscheiden und von einer ungeschickten, äußerlichen Aneinanderreihung zu reden.

Uns geht hier nur die zweite Szene (Joh. 1, 29—34) genauer an: ʻAm folgenden Tage sieht er Jesus auf sich zukommen und spricht: »Siehe, das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt! Dieser ist's, von dem ich gesagt habe: ʻNach mir kommt ein Mann, der vor mir gewesen ist, weil er eher war als ich.' Und ich kannte ihn nicht, sondern damit er Israel offenbart würde, darum bin ich gekommen, mit Wasser zu taufen.« Und Johannes gab Zeugnis und sprach: »Ich habe den Geist herabkommen sehen wie eine Taube vom Himmel, und er ruhte auf ihm. Und ich kannte ihn nicht; aber der mich gesandt hat, mit Wasser zu taufen, der hat mir gesagt: ʻAuf wen du den Geist herabkommen und auf ihm ruhen siehst, der ist's, der mit heiligem Geist taufen wird.' Und

ich habe das gesehen und habe bezeugt, daß dieser der Sohn Gottes ist.«'

Hier gibt der Täufer zunächst Aufschluß über seine Taufe und antwortet damit zugleich auf die Frage, die am Tage vorher Abgesandte der Pharisäer an ihn gerichtet hatten: 'Wozu taufst du denn, wenn du weder der Christus noch Elia noch der Prophet bist' (Joh. 1, 25)? Die Johannestaufe, so hören wir hier, hatte keinen anderen Zweck, als Israel den unbekannten Messias zu offenbaren; sie wird also nur als Zeugnis für Jesus aufgefaßt. Damit wird die synoptische Überlieferung, daß die Johannestaufe ganz allgemein zur Sündenvergebung diente, ebenso abgelehnt wie die Meinung, die johanneische Taufe sei etwa der christlichen an Wert gleich zu achten. Dem entsprechend erhält Johannes selbst nicht mehr das Beiwort 'des Täufers'; er ist nur Wegbereiter und Zeuge für Jesus. Ohne Zweifel macht sich hier eine jüngere Tendenz geltend, die historische Bedeutung des Johannes zugunsten Jesu und der johanneischen Taufe zugunsten der christlichen Taufe abzuschwächen. Und das geschieht sehr geschickt durch die eigenen Worte des Täufers.

Im zweiten Teil erfahren wir Genaueres über die Art, wie die Johannestaufe zur Offenbarung Jesu als des Christus dienen konnte. Dabei wird die Taufsage nicht erzählt, sondern als bekannt vorausgesetzt. Man denkt unwillkürlich an die synoptische Fassung, macht sich aber in der Regel nicht klar, wie groß die Unterschiede sind. Erstens: Nicht Jesus, sondern der Täufer ist es, der die Taube sieht. Der Hauptbeteiligte ist nicht Jesus, sondern Johannes, damit er Zeugnis über Jesus ablegen kann. Der vierte Evangelist hat das gewiß nicht erfunden; denn es hat sich gezeigt, daß die synoptische Überlieferung ursprünglich auf dieselbe Pointe hinauslief, weil nur so das 'er sah' verständlich und die Verbindung der Geistverleihung mit der Johannestaufe als notwendig begreiflich wird. Wenngleich hier nicht ausdrücklich noch einmal her-

vorgehoben wird, daß die Taube bei der Taufe Jesu durch Johannes herabkam, so versteht sich das doch nach dem Vorausgegangenen von selbst; Johannes war ja nur deshalb mit der Wassertaufe erschienen, 'damit' der Sohn Gottes 'Israel offenbart würde'. Wie man wohl richtig vermutet, deutet der vierte Evangelist die Taufe Jesu durch Johannes nur deshalb leise an, weil er diese ihm peinliche Tatsache am liebsten ganz verleugnen möchte. So schafft er hier nicht frei, sondern ist durch die Überlieferung gebunden. Zweitens: Was für den ersten Unterschied ausgeführt ist, gilt auch für den zweiten, der mit ihm aufs engste zusammenhängt; wenn sich der ganze Vorgang vor den Augen des Täufers abspielt, dann muß er auch für Jesus 'zeugen' oder, wie der natürlichere Sprachgebrauch sagen würde, ihm huldigen. Diese Huldigung fehlt gegenwärtig in den Synoptikern, muß aber ursprünglich erzählt worden sein.

Drittens: Die göttliche Stimme, die vom Himmel ertönt, ist beim vierten Evangelisten zu einer einfachen Mitteilung Gottes an den Täufer geworden, die man weiß nicht wie erfolgt. Das ist die konsequentere Umgestaltung der synoptischen Sage, die auf halbem Wege stehen geblieben ist. Die ursprüngliche Logik der Königssage verlangt, daß jeder Anwesende die Taube sieht und die Stimme hört, die den Vorgang deutet. Indem sich nun das Motiv der Königssage mit der Taufe Jesu durch Johannes verbindet, wird Johannes zur zweiten Hauptperson; die Erzählung drängt jetzt dahin zu betonen, daß Johannes sieht und hört. So lautet es denn auch beim vierten Evangelisten ganz folgerichtig, während die Synoptiker nur das Sehen auf Johannes beziehen, das Hören dagegen der Allgemeinheit zuschreiben. Viertens wird dem Johannes das göttliche Wort zuteil, ehe die Taube erscheint. Auch darin ist der vierte Evangelist sekundär gegenüber den Synoptikern; denn damit wird die Pointe der Sage vorweggenommen und ihre Schönheit zerstört. Der Inhalt des

Gotteswortes ist derselbe; er weicht nur formell ab, da er kein Zitat aus dem Alten Testamente, sondern eins aus der Verkündigung des Täufers bringt. Das ist wieder ein Schritt vorwärts, um die Erzählung einheitlicher zu machen. Wenn Jesus von Johannes als der Christus bezeugt werden soll, dann liegt es in der Tat am nächsten, die Formulierung der Messiasidee dem Wort- und Gedankenschatz Johannes' des Täufers zu entnehmen. Diese Erwägung beweist zwar nicht, spricht aber sehr dafür, daß die Taufsage oder vielmehr Königssage schon in einer älteren Form auf jüdischem Boden umlief, ehe sie auf Jesus und in die gegenwärtige Situation übertragen wurde. Die Abhängigkeit des vierten Evangelisten von der synoptischen oder der ihr verwandten Überlieferung zeigt sich wieder in der Anspielung auf den 'Sohn Gottes'.

Fünftens: Der wichtigste Unterschied sei zuletzt genannt. Trotz aller Übereinstimmung im einzelnen ist der ganze Sinn der Sage im vierten Evangelium ein anderer geworden. Nach den Synoptikern wird Jesus durch die Herabkunft des als Taube gedachten Geistes erst zum König oder Sohn Gottes gemacht; in diesem Augenblick, 'heute', inkarniert sich die Gottheit in ihm. Für den vierten Evangelisten dagegen ist Jesus schon längst der Sohn Gottes; er war es schon bei der Geburt, ja sogar schon in der Präexistenz. Es ist daher durchaus folgerichtig, wenn er das Zitat aus Psalm 2 vermeidet und durch ein anderes ersetzt. Aber er hat nicht bedacht, daß er konsequenterweise nur von der Herabkunft der Taube und nicht der des Geistes reden durfte; denn das Wort, das Fleisch ward und unter uns 'zeltete', besitzt schon den göttlichen Geist. Die Taube allein hätte genügt, um das klarzumachen, was die Erzählung sagen will: Der Messias war bereits da, aber er war noch verborgen. Niemand kannte ihn, auch Johannes nicht. So wäre es ein Geheimnis geblieben, wenn nicht Gott selbst den Schleier gelüftet hätte. Er gab dem Johannes ein Zeichen, das er ihm vorher ankündigte und deutete: „Auf wen

du die Taube herabkommen siehst, der ist es." Während also die Synoptiker von einem Menschen erzählen, der bei der Johannestaufe durch die Taube als Gottkönig berufen und ausgestattet wird, handelt es sich bei Johannes um den verborgenen Messias, der als Gottkönig bereits unerkannt auf Erden wandelt und bei der Johannestaufe durch die Taube nur Israel offenbart wird. Das Motiv des verborgenen Messias ist auch sonst dem Judentum geläufig, muß jedoch in dieser Taufsage als sekundär gelten.

4. Während die Taufsage bei Lukas nicht wesentlich verändert erscheint, tritt sie uns bei Matthäus auf ihrer jüngsten Stufe innerhalb des Neuen Testamentes entgegen. Als Jesus zu Johannes kommt, sich von ihm taufen zu lassen, wehrt ihn dieser sofort ab: »Ich habe nötig, von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir.« Da antwortet Jesus: »Laß das jetzt, denn also ziemt es sich für uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen.« Und so läßt er ihn (Matth. 3, 13—17). Jesus gibt dem Täufer also recht und besteht auf seinem Wunsche nur, um kein Ärgernis zu erregen; der Macht des Gesetzes oder der Sitte beugt er sich, obwohl er als sündloser Mensch der Taufe entbehren könnte. Damit ist die Taufe Jesu zur leeren Form herabgesunken und die Sage ihres Inhalts beraubt; denn wenn Jesus schon weiß, daß er der Messias ist, und wenn auch der Täufer nicht daran zweifelt, so kommt der heilige Geist *post festum* und jede Epiphanie ist überflüssig. Man sieht, wie die Urgemeinde anfängt, an der Taufe Jesu durch Johannes Anstoß zu nehmen; daraus folgt aber zugleich, daß das Motiv der Johannestaufe Jesu verhältnismäßig alt sein muß.

5. Außerhalb des Neuen Testamentes besitzen wir zunächst den Bericht des Ebioniten-Evangeliums (Bruchstück 3 Klostermann). 'Als das Volk getauft war, kam auch Jesus und ließ sich von Johannes taufen. Und wie er aus dem Wasser aufstieg, öffnete sich der Himmel, und er sah den heiligen Geist

in Gestalt einer Taube herabkommen und in ihn eingehen. Und eine Stimme erscholl aus dem Himmel also: »Du bist mein lieber Sohn, dich habe ich erwählt.« Und wiederum: »Ich habe dich heute gezeugt.« Und alsbald umstrahlte den Ort ein gewaltiges Licht. Als Johannes das sah, spricht er zu ihm: »Wer bist du?« Und wiederum (erscholl) eine Stimme aus dem Himmel zu ihm: »Das ist mein lieber Sohn, den habe ich erwählt.« Da fiel Johannes vor ihm nieder und sprach: »Ich bitte dich, Herr, taufe du mich!« Der aber wehrte ihn ab mit dem Worte: »Laß ab, denn also ziemt es sich, daß alles erfüllt werde«.'

Usener betont mit Recht „die rührende Unterwerfung" des Johannes unter den Höheren, die ganz natürlich durch das Wunder nach der Taufe herbeigeführt wird, während Matthäus „diesen Zwischenfall unvermittelt vor Taufe und Wunder schiebt" (Usener ²S. 62). Damit ist für ihn die Frage von selbst beantwortet, „wo der ursprüngliche und ungetrübte Bericht, wo die entstellte Umbildung vorliegt". Seine Beobachtung ist sehr fein und entspricht durchaus dem künstlerischen Empfinden, das bei der synoptischen Erzählung den Schluß vermißt: die Huldigung des Johannes vor Jesus. Wer dies einmal erkannt hat, wird vielleicht sogar geneigt sein, einen Ur-Matthäus zu rekonstruieren oder vielmehr eine Vorlage des Matthäus zu vermuten, in der das Gespräch zwischen Jesus und Johannes noch wie im Ebioniten-Evangelium am Schluß stattfand; mit der Umstellung wäre eine, wenn auch nur ganz geringfügige, Umdichtung verbunden. Es macht gar keine Schwierigkeit, zwischen der Überlieferung des Markus und des Matthäus mehrere fehlende Zwischenglieder einzuschieben. Jedenfalls ist diese Hypothese einleuchtender als die Annahme einer nachträglichen Verbesserung des Matthäus durch einen geschmackvollen Schriftsteller; denn in allen übrigen Zügen zeichnet sich die Darstellung des Ebioniten-Evangeliums nicht durch besonderes Geschick aus. Charakte-

ristisch ist für sie zunächst, daß sie die Himmelsstimme dreimal erschallen läßt und so Gelegenheit hat, die verschiedenen Fassungen bei Markus, Lukas D und Matthäus miteinander zu kombinieren. Ferner ist die Frage des Täufers: 'Wer bist du?' nach dem zweiten Gottesworte sehr merkwürdig; denn wenn er es bis dahin nicht begriffen hat, wird ihm auch die dritte Offenbarung nichts nützen, zumal da sie nur die erste wiederholt. Vor allem aber ist die Abhängigkeit von Matthäus nicht zu bezweifeln. Wenn Matthäus den Täufer sagen läßt: 'Ich habe nötig, von dir getauft zu werden', so kann man das gewiß im Sinne des Ebioniten-Evangeliums verstehen: 'Ich bitte dich, Herr, taufe du mich!' Aber wahrscheinlich ist diese Auffassung nicht, weil der Täufer gewiß längst getauft war, und weil es nicht auf den Taufenden, sondern auf die Tatsache der Taufe ankam. Ebenso muß die Redewendung: 'denn also ziemt es sich, daß alles erfüllet werde' als eine falsche oder wenigstens unklare Interpretation des Matthäuswortes gelten: 'um alle Gerechtigkeit zu erfüllen'.[1]

Endlich ist noch ein eigenartiger Zug zu erwähnen, der sich in dem gegenwärtigen Text der neutestamentlichen Evangelien nicht findet: das 'gewaltige Licht', das den Ort umstrahlt. Eine Reihe von Zeugen berichtet Ähnliches, darunter auch zwei Handschriften der Itala (zu Matth. 3, 16). Hier heißt es: 'Als er getauft wurde, leuchtete ein gewaltiges Licht rings vom Wasser auf, so daß sich alle Anwesenden fürchteten.'[2] Aber dieser Wortlaut paßt nicht organisch in den Zusammenhang und verrät sich schon dadurch als ein

---

[1] Die Betonung der Gerechtigkeit ist charakteristisch für Matthäus. „Drei originale Matthäussprüche (5, 10; 5, 20; 6, 1) und drei Erweiterungen des Textes durch Matthäus (5, 6; 6, 33; 21, 32) lassen die Gerechtigkeit als Hauptsache im Evangelium oder in der Lehre des Johannes erscheinen.“ (Martin Dibelius *Johannes der Täufer* S. 61 Anm. 1.)

[2] *et cum baptizaretur, lumen ingens circumfulsit de aqua ita ut timerent omnes, qui advenerunt* a und fast ebenso g[1].

nachträglicher Zusatz. Man kann ihm darum auch nichts Genaueres entnehmen über die Zeit, wann die Feuererscheinung stattfand. Bei Justin (*Dial. c. Tryphone* 88) heißt es: 'Als Jesus zum Wasser hinabstieg, wurde ein Feuer entzündet im Jordan, und als er aus dem Wasser aufstieg, flog die Taube als heiliger Geist auf ihn.'[1] Vermutlich geht das im Jordan entzündete Feuer auch hier wie nach den anderen Texten von Jesus aus, aber hier ist vom Feuer schon vor dem Erscheinen der Taube die Rede, während nach dem Evangelium der Ebioniten das Licht erst nach dem Erscheinen der Taube aufleuchtet. Allerdings ist nicht einzusehen, warum die Umstrahlung des Ortes gerade nach dem zweiten Gotteswort erfolgt; aber da der Verfasser verschiedene Texte miteinander vermischt, so darf man behaupten, daß in einer seiner Vorlagen der Heiligenschein von Jesus ausstrahlt, sobald sich der Geist in ihm niedergelassen hat. Das wäre ein einfacher Text, natürlicher als der aus den beiden Italacodices oder gar aus Justin.

Die Frage, ob diese göttliche Glorie zum ursprünglichen Bestande der Taufsage gehört, läßt sich nicht sicher beantworten. Usener und Bousset[2] halten es für wahrscheinlich. Unter ihren Gründen wird man indessen den Hinweis auf das Wort des Täufers ablehnen müssen: 'der wird euch mit heiligem Geist und Feuer taufen'[3]; denn so wenig wie das Taufen mit Geist, bezieht sich das Taufen mit Feuer ursprünglich auf die Taufe. Wohl aber mag man sich auf die feurigen Zungen in der Pfingstsage, auf die Lichterscheinung bei der Verklärung

[1] *κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν.*

[2] Wilhelm Bousset *Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers.* Göttingen 1891. S. 64f.

[3] Matth. 3, 11; Luk. 3, 16. Das Feuer fehlt in der Parallele bei Markus.

Jesu oder bei der Bekehrung des Paulus und auf die Vorstellungen vom Pneuma und von der Gottheit überhaupt berufen. Obwohl daher die Möglichkeit nicht bestritten werden kann, ist doch die Wahrscheinlichkeit sehr gering. Denn erstens sind Taube und Lichtglanz parallele Züge, von denen einer vollauf genügen würde. Zweitens weist schon die schwankende Stellung der Lichterscheinung auf einen sekundären Zusatz hin. Drittens würde man erwarten, wenn das Feuerzeichen ursprünglich wäre, davon nicht erst im Wasser oder über dem Wasser, sondern schon beim Öffnen des Himmels zu hören, wenn anders der Geist wirklich aus dem Himmel kommt. Demnach ist das Licht wohl erst später als selbstverständliche Begleiterscheinung des Geistes hinzugefügt worden; die Häufung der Motive, die die Epiphanie der Gottheit deutlich machen sollen, ist fast immer Kennzeichen nachträglicher Bearbeitung.

6. Wir besitzen ferner die Taufsage des Hebräer-Evangeliums beinahe vollständig (Bruchstücke 3—4 Klostermann). Ebenso wie bei Matthäus wird auch hier die Taufe Jesu durch Johannes anstößig empfunden, weil Jesus der Überlegene und Sündlose ist. Geht er dort, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, so geht er hier, weil er von seinen Verwandten gezwungen wird. Aber er sagt zu ihnen: 'Was habe ich gesündigt, daß ich hingehen sollte und mich von ihm taufen lassen? Es müßte denn eben das, was ich gesagt habe, Unwissenheit sein.' Wahrscheinlich will er damit die Möglichkeit zugeben, aus Unwissenheit gesündigt zu haben (Lev. 5, 17), obwohl er sich im allgemeinen als sündlos fühlt. 'Da geschah es, als der Herr aus dem Wasser emporgestiegen war, stieg die ganze Quelle des heiligen Geistes herab, ruhte auf ihm und sprach zu ihm: »Mein Sohn, in allen Propheten erwartete ich dich, daß du kämest und ich in dir ruhte. Denn du bist meine Ruhe; du bist mein erstgeborener Sohn, der da herrscht in Ewigkeit«.' Wie bei den Synoptikern die Wahl des Zitates

aus Jes. 42, 1: 'den ich erwählt habe' durch die Fortsetzung bestimmt sein mag: 'denn ich habe meinen Geist auf ihn gelegt'[1], so mag der Text des Hebräer-Evangeliums außer durch die Synoptiker auch durch Jes. 11, 2 beeinflußt sein: 'und ruhen wird auf ihm der Geist Gottes'.[2] Ferner mag die 'Quelle des (heiligen) Geistes' angeregt worden sein durch verwandte alttestamentliche Ideen von der 'Quelle des Lebens' (Ps. 35, 10) oder von der 'Quelle der Weisheit' (Prov. 18, 4 MT). Aber der leitende Grundgedanke stammt weder aus dem Alten noch aus dem Neuen Testamente: der Geist inkarniert sich, wenigstens teilweise, in allen Propheten. Denn er sucht, bis er den findet, in dem er zur Ruhe kommen soll; aber es ist niemals der rechte. Erst in Jesus erreicht er sein Ziel, und darum strömt er in ihn mit seiner ganzen Fülle ein und nennt ihn seinen erstgeborenen Sohn, der in Ewigkeit herrschen soll.

Dieselbe Christologie kennen wir aus dem System der Ebioniten, das uns auch in den pseudo-klementinischen Schriften vorliegt: Der wahre Prophet durcheilt vom Anfang der Welt an ruhelos den gegenwärtigen Äon, wechselt zugleich mit dem Namen die Gestalt und findet zuletzt seine Ruhe im Christus, der als Herrscher des künftigen Äons gedacht wird.[3] Die himmlische Gestalt wird verschieden benannt: 'der wahre Prophet' oder 'Adam' oder 'der Christus' oder, wie hier im Hebräer-Evangelium und bei Epiphanius, 'der Geist'.[4] Wie die Vorstellung von der mehrfachen Verkörperung des himm-

---

[1] *ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν.*

[2] *καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ.*

[3] Hom. III 20 (= Rek. II 22): *ὃς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει, μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχὼν . . . εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν.* Hom. III 19 *μέλλοντος γὰρ αἰῶνος βασιλεὺς εἶναι κατηξιωμένος.*

[4] Epiphan. Pan. 30, 3, 6; S. 337, 6 Holl: *πάλιν δὲ ὅτε βούλονται λέγουσιν· οὐχί, ἀλλὰ εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστὸς καὶ ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν καλούμενον. καὶ πολλὴ παρ' αὐτοῖς σκότωσις, ἄλλοτε ἄλλως καὶ ἄλλως αὐτὸν ὑποτιθεμένοις.*

lischen Wesens in Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Mose und Jesus entstanden sein mag, ist nicht sicher zu sagen. Bousset (Hauptprobleme S. 213ff.) will sie mit ziemlicher Sicherheit auf die brahmanische Avatāra-Theorie[1] zurückführen; die indische Anschauung von dem Herabsteigen *(avatāra)* Vischnus und von der Verkörperung anderer Götter in ausgezeichneten Menschen entspricht ungefähr der klementinischen Auffassung. Wahrscheinlich aber hat diese ihre Wurzel weder in der brahmanischen Avatāra-Theorie noch in der buddhistischen Lehre der Inkarnationen Buddhas, sondern in der vorderorientalischen Königsidee. Sonst wäre kaum zu begreifen, daß sich die Gottheit zwar in den (als Königen gedachten) Urvätern, aber nicht in den Propheten Israels inkarniert; der 'wahre Prophet', der gesalbt ist, ist eben ursprünglich gar kein Prophet, sondern ein König.

7. Eine letzte Gestalt der Taufsage, die vermutlich auf ein apokryphes Evangelium zurückgeht, können wir aus verschiedenen Anspielungen erschließen; das deutlichste und interessanteste Beispiel dafür ist Ode Salomos 24, deren erste Strophen lauten:

Die Taube flog auf den Christus hernieder,
weil er ihr Fürst war;
sie sang über ihn,
und ihre Stimme erscholl.

Da fürchteten sich die Bürger,
und die Fremden erschraken;
die Vögel senkten ihre Schwingen,
das Gewürm ging in seine Höhle und starb.

Die Abgründe öffneten sich und schlossen sich;
sie schrien nach dem Herrn wie Gebärende.

Doch der ward ihnen nicht zum Fraß gegeben,
denn er gehörte ihnen nicht an.

Man versiegelte aber die Abgründe mit des Herrn Siegel,
so vergingen dieses Rates wegen, die von Urzeit gewesen.

Denn sie hatten von Uranfang vernichtet,
aber das Ende ihres Vernichtens war das Leben.[2]

---

[1] Über sie vgl. jetzt Garbe *Indien und das Christentum* S. 264ff.

[2] Die Rechtfertigung für diesen Text gebe ich an anderer Stelle. Hier sei nur bemerkt, daß in v. 3 'al vemîth' und mit Zahn 'kā'în' zu lesen ist.

Der Dichter dieser Ode knüpft an die neutestamentliche Taufsage an, gestaltet sie aber zugleich in grandioser Weise um. Die Taube soll den Christus als den auserwählten König erweisen, doch nicht wie im Neuen Testament als den Messias der Juden, sondern als den Herrn der ganzen Welt. Damit ist auch erklärt, was sie 'über ihn singt': sie proklamiert den Regierungsantritt des Christus. Von diesem zentralen Gedanken aus werden alle Einzelheiten der bisher so rätselhaften Ode verständlich. Zunächst wird die gewaltige Wirkung ausgemalt, die diese Offenbarung der Taube ausübt: es fährt ein Schrecken durch die Welt; die Menschen halten vor Entsetzen den Odem an, die Vögel lassen erstarrt ihre Schwingen hängen, und das schädliche Gewürm verkriecht sich in seiner Höhle und stirbt. Wenn der Christus erscheint, so beginnt, wie alle Kreatur weiß, das letzte gigantische Ringen des Guten und des Bösen um die Herrschaft in der Welt. Sitz und Personifikation des Urbösen sind die dämonischen Abgründe, die Abyssoi: sie nehmen sofort den Kampf gegen den Christus auf, öffnen und schließen krampfhaft ihr Maul, schreien wahnsinnig laut wie die Gebärenden und schnappen nach dem Herrn, um ihn zu verschlingen. Aber sie können nur die fressen, die ihnen verwandt sind; der Herr jedoch stammt aus einem anderen Geschlecht. Der Tod hat keine Macht über ihn, weil er kein sterbliches Wesen ist. Das ist der letzte Anschlag der höllischen Abgründe gewesen; zur Strafe für ihn werden sie mit dem Siegel des Herrn versiegelt, das sie nicht wieder lösen können. Jetzt sind die urzeitlichen Mächte, die nur vernichten konnten, durch den Christus endgültig vernichtet; der Tod, der alles verschlang, ist jetzt selbst verschlungen vom Leben. Damit ist das Ziel der Weltgeschichte erreicht: das Leben ist zur Herrschaft gekommen, der Tod hat seine Macht verloren.

Es kann kein Zweifel daran sein, daß am Eingang dieser Ode die Taufsage Jesu benutzt wird, freilich in einer eigen-

artigen Form. Die Taube 'flog hernieder'[1], so heißt es hier; diese Lesart ist zwar im Neuen Testamente nirgends bezeugt, wir sind ihr aber schon bei Justin begegnet, und Bousset[2] hat neun Belege für sie gesammelt, zu denen sich jetzt unser Psalm als zehnter hinzugesellen würde. Wenn hier ferner das Erschrecken der Kreatur hochpoetisch ausgemalt wird, so dürfen wir die Anregung dazu auf einen Text der Taufsage zurückführen, wie er uns in den beiden schon erwähnten Itala-Codices (zu Matth. 3, 16 vgl. o. S. 23) überliefert ist. Das Singen der Taube entspricht ganz dem phantastisch-märchenhaften Kolorit, das den Oden Salomos überhaupt eigentümlich ist. Eine ähnliche Verschiebung ist übrigens auch im Hebräer-Evangelium eingetreten, sofern dort die Stimme vom Himmel durch den Spruch des heiligen Geistes ersetzt worden ist. In beiden Fällen ist die ältere Fassung vereinfacht worden, das eine Mal in poetischer, das andere Mal in prosaischer Weise; das Hebräer-Evangelium redet nur vom Geist, die Ode umgekehrt nur von der Taube. Wenn der Christus hier als der 'Fürst' (*ἄρχων*) der Taube bezeichnet wird, dann gilt die Taube als 'Diener' (*διάκονος*). Aus Clemens Alexandrinus erfahren wir, daß dies die Redeweise der Anhänger des Basilides war: 'Die Taube, die körperlich erschien, nennen die einen den heiligen Geist, die Anhänger des Basilides aber den Diener'.[3]

8. Da wir jetzt den ganzen Stoff überschauen, dürfen wir die Frage nach der Geschichtlichkeit aufwerfen.[4] Es ist

---

[1] *ἐπέπτη.*

[2] *Evangeliencitate Justins* S. 58f. Vgl. o. S. 24.

[3] Clemens Al. *exc. ex Theod.* 16: *ἡ περιστερὰ δὲ σῶμα ὤφθη, ἣν οἱ μὲν τὸ ἅγιον πνεῦμά φασιν, οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου τὸν διάκονον.* Vgl. dazu Usener *Weihnachtsfest*[2] S. 58 Anm. 7. Damit ist, nebenbei bemerkt, der Kreis der Gnostiker genau bestimmt, aus dem die Oden Salomos stammen.

[4] Vgl. dazu besonders das schöne Buch von Martin Dibelius *Johannes der Täufer.* Göttingen 1911.

natürlich nicht erlaubt, aus der Sage einen historischen Kern herauszuschälen, indem man alle wunderbaren Züge abstreift und das äußere Geschehen in ein subjektives Erlebnis verwandelt. Wohl aber darf man und muß man forschen, wie die epische Phantasie der Erzähler dazu kam, Jesus in dieser Weise zu feiern; denn ihre Schöpfungen haben stets einen bestimmten Anlaß. Wurde die Sage etwa ausgelöst durch den Glauben, der Täufer habe Jesus als den Messias verkündet? Dieser Glaube hat ohne Zweifel bestanden, auch wenn man leugnen wollte, daß der fehlende Schluß der Taufsage richtig ergänzt worden sei; denn die messianische Verheißung des Täufers von dem Stärkeren, der nach ihm kommen solle, zielt nach der Darstellung des Markus gewiß auf Jesus ab. Die Frage kann daher nur lauten, ob dieser Glaube den historischen Tatsachen entsprach. So sicher Johannes einen Messias verkündet hat, so sicher ist, daß er Jesus nicht als die Erfüllung seiner Christushoffnungen hingestellt hat. Den zwingenden Beweis dafür liefert die halbgläubige, halbzweifelnde Frage, die der Täufer aus seinem Gefängnis als Botschaft an Jesus sendet: 'Bist du, der da kommt, oder sollen wir auf einen anderen warten (Matth. 11, 3; Luk. 7, 19)?' Wenn dies Wort historisch ist — und das wird so leicht niemand bestreiten — dann ist der Hintergrund der Taufsage unhistorisch; aber es ist leicht begreiflich, daß die volkstümliche Phantasie der Sagenerzähler statt des halben Glaubens den vollen Glauben des Täufers an Jesus als den Christus voraussetzte und diesen Glauben dann durch die wunderbaren Ereignisse bei der Taufe zu erklären versuchte.

Unhistorisch ist auch die zweite Voraussetzung der Taufsage, daß Jesus sich selbst für den Christus gehalten habe. Es muß hier genügen, auf die Antwort Jesu hinzuweisen, die er dem Täufer auf seine Frage gab: 'Geht hin und meldet Johannes, was ihr hört und seht: Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote stehen

auf und Arme hören frohe Botschaft. Selig ist, wer sich nicht an mir ärgert.' Mit anderen Worten: Jesus sagt weder Nein noch Ja, er weicht einer klaren Stellungnahme aus und ist ebenso unsicher wie der Täufer. Im übrigen darf man als das anerkannte Ergebnis der kritischen Forschung bezeichnen, daß Jesus ursprünglich erst nach seinem Tode zum Messias erhoben ist. Unsere Taufsage steht auf der zweiten Stufe, indem sie die Krönung zum Christus in den Moment der Taufe verlegt. Die dritte Stufe bilden die Kindheitsgeschichten, die seine Messiaswürde schon mit der Geburt beginnen lassen. Den Abschluß der Entwicklung sehen wir im Johannes-Evangelium, das seine Auserwählung bis in die fernste Zeit der Präexistenz zurückträgt.

Im vollen Sinne historisch ist wahrscheinlich nur die dritte Voraussetzung der Taufsage, daß sich Jesus von Johannes taufen ließ. Die Einleitung des Markus-Evangeliums erzählt von großen Scharen der Jerusalemer und Judäer, die zu Johannes in die Wüste strömten, um ihre Sünden zu bekennen und sich von ihm im Jordan taufen zu lassen. Aber es ist nicht die Rede davon, daß die Wogen dieser messianisch-eschatologischen Bewegung auch über Judäa hinaus nach Galiläa hineinschlugen. Trotzdem ist dies durchaus wahrscheinlich; ja, man darf vielleicht noch weitergehen und das Verhältnis geradezu umkehren: Wie aus mancherlei Anzeichen, aus den Berichten des Josephus und aus den Forschungen über den Ursprung der mandäischen Religion erschlossen werden darf, scheinen die messianischen Unruhen und die Taufriten zuerst in Galiläa oder Peräa entstanden zu sein und sich dann erst auf judäischen Boden verpflanzt zu haben. Wenn das Markus-Evangelium davon nichts weiß, so erklärt sich das vielleicht daraus, daß die synoptische Tradition in der gegenwärtigen Fassung aus den Kreisen des jerusalemischen Urchristentums stammt. Das vierte Evangelium kennt noch eine Wirksamkeit des Täufers in Peräa, und eben dorthin oder

gar in die Gegend von Tiberias, jedenfalls in das Gebiet des Herodes Antipas weist seine ausgesprochene Gegnerschaft gegen diesen 'Fuchs' und seine Gefangensetzung in Machärus. Gerade weil die jüngere Überlieferung an der Taufe Jesu durch Johannes Anstoß nimmt, kann man diese Tatsache später nicht gut erfunden haben. Bestätigt wird sie durch die Nachricht, daß Jesus erst nach der Gefangennahme des Täufers selbständig aufgetreten ist, und daß er dessen Verkündigung fortgesetzt hat, vielleicht sogar auf demselben Boden am See von Tiberias. So ist er nicht nur von Johannes getauft und in seine Bewegung hineingezogen worden, sondern Johannes hat ihn auch zu seinem eigenen Wirken angeregt. Aber es kann weder davon die Rede sein, daß er ihm schon bei der Taufe als dem Messias gehuldigt habe, noch davon, daß Jesus selbst sich bei der Taufe seiner messianischen Bestimmung bewußt geworden sei. Die Stunde der Berufung schlug ihm erst, als die Taufgemeinde ihres bisherigen Führers beraubt wurde; er war der Nachfolger des Johannes, aber größer als er.

So haben die Sagenerzähler die historischen Tatsachen zwar nicht ganz aus der Luft gegriffen, wohl aber haben sie ziemlich frei damit geschaltet und sie künstlerisch stilisiert, um Jesus als den verheißenen Messias noch vor dem Eintritt in sein öffentliches Leben durch Johannes, den 'Größten aller Weibgeborenen' (Matth. 11, 11), feiern zu lassen. Indem sie diesem Bedürfnis ihres Herzens genügten, befriedigten sie zugleich eine polemische Absicht. Denn in einer Zeit, in der an Messiassen und Söhnen Gottes kein Mangel war, war es notwendig, den eigenen Christusglauben sicherzustellen. Nicht alle Anhänger des Täufers waren zu Jesus übergetreten. Wenn das Johannes-Evangelium den Täufer mehrfach den Messiastitel ausdrücklich ablehnen läßt (Joh. 1, 20; 3, 28), so folgt daraus, wie man längst richtig geschlossen hat, daß die dem Täufer treu gebliebenen Kreise diesen ebenso zum Messias erhöht hatten wie die Christen ihren Meister. Und wie konnte

das Anrecht Jesu auf die Messiaswürde besser gewahrt werden als durch die Herabkunft der Gottestaube in Gegenwart des Johannes und durch dessen demütiges Zeugnis für den Größeren? Eben weil das vierte Evangelium die Gegner der Urgemeinde bekämpft, mag es die in mancher Beziehung ursprünglichste Fassung der Taufsage bewahrt haben. Man darf vielleicht fragen, ob nicht die Christen die Taufsage am Ende den Johannesjüngern entlehnt und vom Täufer auf Jesus übertragen haben. Eine sichere Antwort darauf gibt es nicht, wenngleich es sich als wahrscheinlich erwiesen hat (vgl. o. S. 20), daß die Königssage schon vorher auf jüdischem Boden umlief, ehe sie für Jesus zurechtgemacht wurde. Jedenfalls erhebt sich jetzt das Problem, woher der Stoff stammt, aus dem die Taufsage geformt worden ist.

9. Daß der Stoff nicht israelitischen Ursprungs sein kann, ist sicher, obwohl es an Anknüpfungspunkten im Alten Testament nicht fehlt. Beweis dafür ist zunächst die Gottesvorstellung. Man hat auf einige Talmud-Auslegungen von Gen. 1, 2 aufmerksam gemacht: Danach schwebte der Geist Gottes über den Wassern wie eine Taube oder wie ein Adler, die über ihren Jungen schweben.[1] Aber während es sich hier einfach um einen Vergleich handelt, durch den das Schweben veranschaulicht werden soll, wird dagegen in der Taufsage eine Inkarnation der Gottheit in Vogelgestalt vorausgesetzt; beides ist himmelweit voneinander verschieden. Viel enger und merkwürdiger ist die Verwandtschaft unserer Erzählung mit Gen. 1, 2 selbst, sofern die Gottesvorstellung dieselbe ist. Denn in beiden Fällen wird die Gottheit als 'Geist' bezeichnet und in beiden Fällen als Vogel gedacht, genauer als ein weiblicher Vogel; gerade weil ursprünglich eine weibliche Gottheit gemeint ist, und nur deshalb, wird sie 'der Geist' genannt, ist doch das hebräische Wort 'hārûᵃh'

[1] Vgl. bab. Talmud Chag. fol. 15a; ferner August Wünsche *Neue Beiträge zur Erklärung der Evangelien* S. 21 f.; Gunkel *Märchen* S. 148 Anm. 4.

weiblichen Geschlechts.[1] Die genaue Übersetzung von Gen. 1, 2: 'Der Geist Gottes brütete über den Wassern' paßt nur zu einem weiblichen Vogel, der ein Ei ausbrütet, allerdings nur zu einem Wasservogel, etwa einer Gans, aber nicht zu einer Taube. Immerhin kann kein Zweifel bestehen, daß diese Schöpfergöttin in Vogelgestalt aus der Fremde stammt und erst sekundär mit Jahve identifiziert worden ist. Dasselbe gilt für die Taufsage, die ebenfalls zu einer Göttin zurückführt, nicht nur weil von 'dem Geist' die Rede ist, sondern auch weil die Adoptionsformel in richtiger Übersetzung nur lauten darf: 'Ich habe dich heute geboren', und weil überdies der älteste, im Syrer noch nachklingende Text den König als den 'Geliebten' der Göttin aufzufassen scheint.

Zu der Gottesidee gesellt sich als zweiter Beweis für die fremde Herkunft des Stoffes die Königsvorstellung. Wenn hier der Messias als 'Geliebter' und 'Sohn Gottes' oder genauer als Adoptivkind einer Göttin gedacht wird, und wenn wir wenigstens diese Anschauung auch in Psalm 2 kennen gelernt haben, so wird dennoch niemand zweifeln, auch wenn uns Ähnliches noch häufiger im Alten Testament begegnete, daß hier fremde Einflüsse wirksam gewesen sein müssen. Die Vorstellungen von der Gottessohnschaft des Königs und von der Inkarnation der Gottheit im Könige entsprechen weder dem geistigen Gottesbegriff der Juden noch dem der Christen. Von einer Königswahl durch die Gottheit weiß zwar auch die Legende des Alten Testamentes, aber Saul wird durch das Los erkoren; und das Losorakel paßt ganz anders zur jüdischen Religion als die Herabkunft einer Taube. So lassen die alttestamentlichen Parallelen die Tatsache wohl begreiflich erscheinen, daß man einen solchen Stoff auf den Messias-König übertragen konnte; die Erdichtung des Stoffes indessen ist auf jüdischem Boden schlechthin unverständlich.

[1] Tiefere theologische Geheimnisse oder Dogmen darf man nicht dahinter suchen.

Will man sein Ursprungsland ausfindig machen, so fehlt es nicht an markanten Wegweisern. Zunächst gilt es, eine Göttin zu suchen, für die die Taube charakteristisch ist; vermutlich wird sie die Taube ebenso auf dem Kopfe tragen wie der von ihr vergottete König. Dagegen ist es sehr die Frage, ob die Taubengöttin mit der Schöpfergöttin identisch ist, die hinter Gen. 1, 2 steht. Wohl aber muß sich zweitens zeigen lassen, daß sie besonders enge Beziehungen zum Königtum hat; vor allem wird sich das Augenmerk auf die Idee der Adoption des Königs durch die Göttin und der Vermählung mit ihr richten müssen. An dritter Stelle müßte sich die Wahl des Königs durch die Taube dieser Göttin nachweisen oder wahrscheinlich machen lassen. Allerdings, während die beiden zuerst genannten Vorstellungen allgemeiner Natur sind und uns vielfach in Wort und Bild entgegentreten könnten, ist das zuletzt erwähnte Motiv spezieller Art und infolgedessen vielleicht seltener zu erwarten. Man darf zufrieden sein, wenn die beiden ersten Hauptbedingungen erfüllt sind. Eine restlose Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Stoffes wird man überhaupt nicht erhoffen dürfen, es müßte uns denn ein ganz besonderer Glücksfall zu Hilfe kommen.

10. In der Tat entspricht die Wirklichkeit den an sie gestellten idealen Forderungen nicht völlig; sie kompliziert das Problem eher, als daß sie es vereinfachte. Gerade das Motiv der Königswahl durch einen Vogel, dem wir am allerwenigsten zu begegnen glaubten, lenkt zuerst unsere Aufmerksamkeit auf sich. Denn es ist in der Märchenliteratur erstaunlich weit verbreitet, wie zuletzt Bolte und Polívka[1], Bousset und Lüdtke[2] gezeigt haben. Zunächst ist schon die Tatsache als solche be-

[1] Joh. Bolte und Georg Polívka *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm.* Bd. I S. 325.

[2] Wilhelm Bousset *Wiedererkennungsmärchen und Placidas-Legende*; W. Lüdtke *Neue Texte zur Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens und zum Text der Placidas-Legende* (beides in den Nachr. der Gött. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1917 S. 703ff.).

achtenswert. Die Existenz dieses Motivs beweist zwar nicht die Richtigkeit unserer Auffassung von der Taufsage, bestätigt aber doch in erfreulicher Weise die Möglichkeit einer solchen Deutung. Der Versuch, das Märchenmotiv aus dem Neuen Testamente abzuleiten, wird schwerlich gemacht werden können, weil bisher niemand die Taufsage in dieser Weise verstanden hat; vielmehr ist Gunkel umgekehrt durch die Kenntnis des Märchenmotivs zuerst auf den Gedanken verfallen, die Taufsage von hier aus neu zu erklären.

Die Königswahl durch einen Vogel ist bisher wiedergefunden in deutschen, tschechischen, serbischen, bulgarischen, ruthenischen, beßarabischen, türkischen, armenischen, kaukasischen, neuaramäischen, arabischen, koptischen und indischen Märchen. Damit ist eine fast lückenlose geographische Kette hergestellt, die von Deutschland bis nach Indien im Osten und Ägypten im Süden reicht. Die erste Hauptfrage der Märchenforschung, die die Verbreitung der Motive untersuchen will, ist damit ausreichend beantwortet; neue Funde werden das Ergebnis schwerlich ändern. Als das Wesentliche ist schon heute erkennbar, daß dies Motiv aus dem Orient nach dem Okzident gewandert ist.

Leider ist die Märchenforschung heute noch fast ganz von der Sammlung und Sichtung des ungeheuren, weitschichtigen und vielfach verästelten Stoffes in Anspruch genommen, so daß gegenüber der geographisch-ethnographischen die historische Frage, die Frage nach dem Alter und der Herkunft ungebührlich zurücktritt. Immerhin ist ein wesentlicher Fortschritt erreicht, seitdem man prinzipiell erkannt hat, daß eine allgemeine Antwort unmöglich, ja falsch ist. Jedes Einzelmotiv verlangt seine besondere Untersuchung, da die geschichtlichen Voraussetzungen überall verschieden sind. Seitdem Indien durch Ägypten aus seiner Monopolstellung als Märchenland endgültig verdrängt worden ist, wird darüber kein Zweifel mehr herrschen. Die historische Entwicklung der Märchen und ihrer Motive ist gewiß das letzte Ziel aller Märchenforschung,

das gegenwärtig noch in unendlich weiter Ferne schwebt. Aber es scheint mir, daß in dieser Richtung schon heute mehr getan werden könnte, als meist der Fall ist. Als unerläßliche Vorbedingung und zugleich als wesentliche Hilfe für jede weitere Arbeit ist es notwendig, bei jedem Einzelmotiv darauf zu achten und sorgfältig anzumerken, wann es zuerst literarisch bezeugt ist. Das kann zwar unkritische Menschen leicht zu dem Irrtum verführen, als sei das relative Alter mit dem absoluten identisch, aber dennoch wird man lieber diesen Irrtum mit in den Kauf nehmen, als die gute altphilologische Sitte entbehren. Für die verdienstvollen Sammler, die den gesamten Stoff und seine Literatur überschauen, ist es wohl meist eine Kleinigkeit, das älteste Zeugnis ausfindig zu machen; sie dürfen dafür nicht nur auf den Dank der Laien rechnen, die dieser Forschung ferner stehen, sondern sie fördern auch ihre Wissenschaft selbst durch Klarheit und Übersichtlichkeit.

Soweit ich urteilen kann, waren bisher die Märchen aus 1001 Nacht die älteste Quelle für das Motiv der Königswahl durch einen Vogel. Da jetzt die neutestamentliche Sage an ihre Stelle tritt, wird das relative Alter um mindestens ein halbes Jahrtausend erhöht. Aber die Urquelle ist auch damit noch nicht wieder entdeckt. Ein besonderes Interesse gewinnt von hier aus das Tier, das die Wahl des Königs herbeiführt. Es ist in der Regel[1] ein Vogel, mag er nun näher bezeichnet sein als „Regierungsvogel“, Adler, Falke, Taube oder nicht; nur sehr selten begegnet uns statt dessen ein Tier, und zwar der Elefant, der natürlich für die indischen Fassungen typisch ist. Das älteste Beispiel dafür findet sich bei Somadeva (um 1070 n. Chr.): Wenn der König gestorben ist, wird ein Elefant ausgeschickt, und wen der mit seinem Rüssel sich auf den Rücken setzt, der wird zum König gewählt.[2] Herr

[1] Vgl. die Zusammenstellung bei Bousset-Lüdtke *GGN* 1917 S. 718 f.

[2] Kathāsaritsāgara c. 65; vgl. z. B. die Übersetzung von C. H. Tawney. Calcutta 1884. Bd. II S. 102.

Lüders, dem ich diesen Nachweis verdanke, zeigt mir zugleich, daß hier der Elefant ein Ersatz für den älteren Phussa-Wagen ist, der in den *Iātakas*[1] (4. Jahrh. v. bis 4. Jahrh. n. Chr.) oft erwähnt wird. Das Motiv der übernatürlichen Königswahl war also den Indern wahrscheinlich schon in vorchristlicher Zeit bekannt, aber es hat dort eine andersartige Ausprägung gefunden, die der Herabkunft durch den Vogel nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden kann. Bei der ungeheuren Verbreitung des Motivs fast über die ganze Welt kommt es jedoch gerade darauf an, die verschiedenen Formen, in die es gekleidet ist, scharf auseinanderzuhalten.

Dagegen ist, wie mich Herr Herzfeld belehrt hat, das Motiv der Erwählung durch einen Vogel eine altpersische Vorstellung, die schon in der achämenidischen Zeit, also vor Alexander, bestand.[2] So begegnet uns im Awesta[3] die Anschauung, daß die königliche Majestät in Gestalt eines Vogels[4] von dem gottlosen Yima fortfliegt und sich auf ein anderes Glied der Familie niederläßt, das damit zum König bestimmt wird. Nach Moses von Chorēn fällt auch auf Ardašīr der Schatten eines Adlers als Vorbedeutung seiner Königswürde, dem persischen Volksglauben entsprechend, der vom Schatten des *humai* erzählt, eines adlerartigen, gewöhnlich als Phönix bezeichneten Vogels[5]. Die alte Vorstellung lebt noch darin weiter, daß heute im persischen und türkischen Reich *humayun*, eigentlich 'phönixgleich', einfach so viel heißt wie

[1] Lüders verweist auf *Iāt.* 378; 445; 529; 539; 543.

[2] Das Awesta ist abschließend zwar erst im 6. Jahrh. n. Chr. redigiert, aber die Überlieferung des Ktesias beweist, daß die Heldensage der Perser damals bereits ausgebildet war.

[3] Yasht 19, 7, 35. James Darmesteter *The Zend-Avesta II* (= Sacred books of the East Bd. XXIII) S. 294: *The first time, when the Glory departed from the bright Yima, the Glory went from Yima, the son of Vivanghant, in the shape of a Vâraghna bird. Then Mithra seized that Glory etc.*

[4] Darmesteter erklärt den Vogel für einen Raben.

[5] Nach Nöldeke im *Grundriß der iranischen Philologie.* Bd. II S. 133.

'kaiserlich'[1]. Dasselbe Motiv begegnet uns in einer zweiten Ausprägung, die sich dem Indischen nähert. Von Artachšīr i Pāpakān, dem Begründer der Sassaniden-Dynastie (226—240 n. Chr.), wird erzählt, daß auf seiner Flucht vor dem parthischen Großkönig ein schöner wilder Widder hinter ihm herlief; die Zeichendeuter erklären dies so: die Majestät sei vom rechtmäßigen König auf seinen Rivalen übergegangen.[2] Der Vogel wie der Widder sind Inkarnationen des Verethragna, eines Genius des Sieges, wie auch sonst im Awesta bezeugt ist.[3]

Während die Königswahl durch den Widder spezifisch persisch, wie die durch den Elefanten spezifisch indisch zu sein scheint, kann man dagegen fragen, ob nicht die Wahl durch den Vogel von auswärts nach Persien eingedrungen ist. Das Recht, ja, man darf sagen, die Pflicht zu dieser Frage erwächst aus der Tatsache, daß das babylonisch-assyrische Königtum sehr stark auf die persischen Sitten und Sagen eingewirkt hat. Zwei Beispiele mögen genügen, dies zu beweisen: Über dem persischen König schwebt stets der geflügelte Ahuramazda in der Sonnenscheibe, ein genaues Gegenstück zu Assur; die Perser haben diese im letzten Grunde aus Ägypten stammende Darstellung, wie Eduard Meyer gezeigt hat[4], zweifellos aus Assyrien entlehnt. Die berühmten Inschriften, die Darius I Hystaspis (522—486 v. Chr.) in den Felsen von Bīsutūn hat eingraben lassen, gelten nach dem Zeugnis des Ktesias, d. h. schon ein Jahrhundert nach ihrer Entstehung als ein Werk der assyrischen Königin Semiramis[5]. Daher ist es durchaus möglich, daß auch das Motiv der Königswahl durch einen Vogel aus Assyrien nach Persien gewandert ist.

---

[1] Nach einer schriftlichen Mitteilung Herzfelds.

[2] Darauf hat schon Darmesteter a. a. O. S. 237 Anm. 3 hingewiesen. Vgl. Th. Nöldeke *Geschichte des Artachšīr i Pāpakān* (Beiträge zur Kunde der indogerman. Sprachen IV 1878) S. 45.

[3] Yasht XIV 18—21. 35 (Darmesteter a. a. O. S. 236. 241).

[4] Eduard Meyer *Reich und Kultur der Chetiter*. Berlin 1914. S. 36, Abb. 26. 27.

[5] Diodor II 13.

Ein solches Motiv ist aber in Assyrien bisher nicht nachweisbar. Das Ursprungsproblem kann deshalb nur durch einen umständlichen Wahrscheinlichkeitsbeweis gelöst werden. In dieser Hinsicht ist eine verwandte Nachricht von besonderem Interesse. Bei Aelian[1] heißt es, Achaemenes, der Ahnherr der Achaemeniden, sei von einem Adler aufgezogen worden. Er erzählt das im Anschluß an die babylonische Gilgamos-Sage, die dasselbe Motiv enthält, und die er ausführlich mitteilt, während er sich bei Achaemenes mit einer kurzen Notiz begnügt, vermutlich weil die Sage nichts Eigenartiges bot. Daß in diesem Falle Babylonien die Priorität gebührt, ist kaum zweifelhaft, einmal deswegen, weil das Kind vom Adler zu einem Gärtner gebracht, von ihm an Sohnes Statt angenommen und auferzogen wird, um dann aus einem Gärtner ein König zu werden; denn genau dasselbe erfahren wir aus der Findelkindsage Sargons von Akkad[2] (um 2870 v. Chr.). Hier fehlt allerdings das Adlermotiv; Sargon kommt vielmehr wie Mose in einem Kästchen geschwommen. Zweitens aber gesellt sich zur babylonischen Gilgamos-Sage noch die assyrische Semiramis-Sage. Wie Diodor nach Ktesias überliefert hat, wurde Semiramis nicht von einem Adler, sondern von Tauben aufgezogen.[3] Die Vermutung liegt daher nahe, daß in Assyrien genau so wie in Persien neben diesem Motiv auch das verwandte von der Wahl des Königs oder der Königin durch einen Vogel geläufig war, und zwar speziell durch eine Taube. Denn die Taube ist als heiliger Vogel in der semitischen Welt und darüber hinaus, bis tief in das Mittelmeerbecken hinein, verbreitet. Leider sind auch die Fragen nach Existenz, Alter und Herkunft der Taubengöttin heute noch nicht genügend geklärt, so daß eine umfassende, wenn auch nicht erschöpfende Übersicht notwendig ist. (Schluß folgt.)

---

[1] Aelian *nat. an.* XII 21.

[2] Genaueres darüber bei Greßmann *Mose und seine Zeit.* Göttingen 1913. S. 8ff. [3] Diodor II 4.

# Olympische Studien

## Wann wurde die erste Olympiade gefeiert?

Von **Ludwig Weniger** in Weimar

*Τοὺς χρόνους ἐξακριβῶσαι χαλεπόν ἐστι, καὶ μάλιστα τοὺς ἐκ τῶν ὀλυμπιονικῶν ἀναγομένους*

### I Oxylos. Iphitos. Koroibos

Nach alter Überlieferung, der heutigestags noch die meisten zustimmen, wurde die erste der 293 Olympiaden, welche bis zum Jahre 393 n. Chr. in der Altis gefeiert sind, im Jahre 776 v. Chr. veranstaltet, und zwar zur Vollmondszeit am 14. des zweiten der elischen Monate, welcher Apollonios hieß.

Die genaue Feststellung eines einzelnen, nicht an ein astronomisches Ereignis geknüpften Vorganges in so ferner Vergangenheit steht einzig da in der Geschichte der Erdenvölker und widerspricht den Vorstellungen, die von jener Zeit sich gewinnen lassen. Kein Wunder, daß Zweifel an der Richtigkeit der Überlieferung erwachten und in unseren Tagen immer stärker geltend gemacht sind.

Wir haben über die Geschichte der Olympiadenrechnung an verschiedenen Stellen unserer olympischen Aufsätze in der Zeitschrift 'Klio' gehandelt, ohne doch ein Ergebnis zu erreichen, das in weiteren Kreisen Anerkennung fand. Die Bedeutung der Sache ist groß genug, daß es sich lohnt, die früheren Untersuchungen nochmals aufzunehmen und soweit als möglich zu einem Abschlusse zu führen.

Immer von neuem muß betont werden, daß das Verständnis der vielseitigen Einrichtungen des olympischen Heiligtums nur dann sich erschließt, wenn man sich vergegenwärtigt, daß sie letzten Grundes alle auf dem Gottesdienste beruhen. Es mag um die Mitte des zweiten Jahrtausends gewesen sein, als am Südabhange des Kronosberges ein Kultus der Erdgöttin aufkam, wie er an anderen Orten, namentlich zu Dodona am Abhange des Tomaros und zu Pytho auf dem Vorsprunge des Par-

nassos, schon länger bestand. Die Orakelgebung, welche mit dem Gaiadienst am Kronion verbunden war, zog Männer und Weiber aus Nähe und Ferne herbei. Ausländer brachten ihre heimischen Kulte mit, und so geschah es, daß allmählich am unteren Rande des Berges verwandte Dienste aufkamen, die miteinander gemein hatten, daß sie göttlichen Frauen gewidmet waren. Von dem letzten Abhang am linken Ufer des Kladeos bis zu der kleineren Erhebung weiter nach Osten, wo nachmals Stadion und Hippodrom sich berührten, umsäumten diese Heiligtümer den Fuß des Berges, an dem sie vor den Überschwemmungen der beiden Flüsse gesichert schienen, während auf der anstoßenden Flur südlich davon starker Baumwuchs, das *εὔδενδρον ἐπ' Ἀλφεῷ ἄλσος* (Pind. O. 8, 9), die Beziehung zu den unterirdischen Mächten aufrechterhielt. Ein halbes Jahrtausend haben die Frauenkulte allein dem abgeschlossenen Gelände dort im Winkel zwischen Alpheios und Kladeos eine Bedeutung verliehen, die es über das umliegende Gebiet im westlichen Peloponnes weit heraushob. Die Tatsache steht fest; genauere Kunde fehlt; Einzelheiten schimmern durch. Dann kam der Zeusdienst in den heiligen Bezirk. Man wird nicht fehlen, wenn man sein Erwachen in das zehnte Jahrhundert ansetzt, ziemlich gleichzeitig mit der Entwicklung dionysischer Kulte. Der eine wie die anderen sind von Aitolien her durch die Eleier in das Pisatengebiet eingeführt. Darf man den Ursprung ihrer Verehrung des Zeus in Dodona suchen, so war in dem Heiligtum am Alpheios doch bereits durch thessalische Einwanderung ein Grund gelegt.[1] Durch diese ist der Name

[1] Das sind die 'Achaier' des Ephoros bei Strabon 8, 357, wo es von den Aitolern heißt: *παραλαβεῖν δὲ καὶ τὴν ἐπιμέλειαν τοῦ ἱεροῦ τοῦ Ὀλυμπίασιν, ἣν εἶχον οἱ Ἀχαιοί.* Aus Thessalien soll Endymion gekommen sein. Nach Autesion war Pelops ein Achaier aus Olenos. Eine kleine Schar Achaier soll auch Oxylos mitgebracht haben (Paus. 5, 4, 3). Wie die Bezeichnung *Ὀλυμπία* sc. *χώρα* oder *γῆ*, so zeugen die Ortsnamen der Gegend auf -ana, -ina von thessalischer Herkunft, ebenso wie die Namen Phrixa und Salmone. Vgl. Ilberg b. Roscher u. *Salmoneus.*

'Olympia' für das Heiligtum aufgekommen, das bis dahin vielleicht bloß mit dem althergebrachten Namen der 'Altis' bezeichnet wurde.[1] Daß aber die Olympien zunächst nur eine elische Nachahmung der pisatischen Heraien waren, haben wir in der Abhandlung „Vom Ursprunge der Olympischen Spiele“ darzulegen gesucht.[2] Das Fest war ein Kultakt zu Ehren des Zeus und bildet in der Vereinigung von Hochopfer und Agon das Hauptstück im Dienste des Gottes. Sein wachsendes Ansehen wirkte später zurück und schuf die Legenden. Die Aitoler waren mit den Herakleiden zu den Epeiern gekommen und hatten auch einen großen Teil des Pisatengebietes eingenommen. Sie sind es, denen die Stiftung der Olympien und die erste Einrichtung des Agons zugeschrieben wird. Die Feier blieb fortan in den Händen der Eroberer, das ist der Eleier.[3]

Die ältere Geschichte von Olympia dreht sich um drei, zu Heroen gewordene Gestalten: Oxylos, Iphitos und Koroibos.

Die Einwanderung der Aitoler und mit ihr zugleich die Verpflanzung des Zeusdienstes ist an den Namen des Oxylos geknüpft. Der Herkunft von Oxylos rühmte sich der elische Adel bis in späteste Zeiten.[4] Daß auch der Dionysosdienst mit den aitolischen Einwanderern in das Land kam, wird durch die Legende erwiesen. Die elische Thyiade Physkoa galt als Braut des Dionysos, wie anderwärts Ariadne, Physkos aber als Sohn des Aitolos.[5] — Die alten Chronologen rechneten nach

[1] Der Ausdruck 'Altis' ist dem Heiligtum allein eigentümlich. P. 5, 10, 1 *Ἄλτιν ἐκ παλαιοῦ καλοῦσιν.*

[2] *Rh. Mus.* LXXII, 1918, 1 ff.

[3] Strab. 8, 354 *Αἰτωλοὶ γὰρ συγκατελθόντες τοῖς Ἡρακλείδαις μετὰ Ὀξύλου καὶ συνοικήσαντες Ἐπειοῖς κατὰ συγγένειαν παλαιὰν ηὔξησαν τὴν κοίλην Ἦλιν καὶ τῆς τε Πισάτιδος ἀφείλοντο πολλήν, καὶ Ὀλύμπια ὑπ' ἐκείνοις ἐγένετο· καὶ δὴ ὁ ἀγὼν εὕρημά ἐστιν ἐκείνων ὁ Ὀλυμπιακός, καὶ τὰς Ὀλυμπιάδας τὰς πρώτας ἐκεῖνοι συνετέλουν.*

[4] Ephoros bei Strab. 8,357 *διὰ δὲ τὴν τοῦ Ὀξύλου φιλίαν πρὸς τοὺς Ἡρακλείδας συνομολογηθῆναι ῥᾳδίως ἐκ πάντων μεθ' ὅρκου τὴν Ἠλείαν ἱερὰν εἶναι τοῦ Διός.* — Der elische Adel und Oxylos: s. m. Artikel *Oxylos* b. Roscher M. L. 3, 1, 1236. *Αἰτωλὸς ἀνήρ* heißt der Hellanodike b. Pind. *Ol.* 3, 12.

[5] Vgl. m. Artikel *Physkos* und *Physkoa* b. Roscher.

Geschlechtern oder Menschenaltern. Drei Geschlechter machen 100 Jahre aus; also kamen auf eines $33^1/_3$, auch wohl rund gerechnet bloß 30.[1] Oxylos war ein Enkel jenes Thoas, welcher am Troischen Kriege teilnahm. Von Thoas aufwärts bis Aitolos, den Sohn des Endymion, zählte man sechs Geschlechter, das ist 200 Jahre. Die Inschrift seines Standbildes auf dem Markte von Elis nannte Oxylos den zehnten Nachkommen des Aitolos.[2]

Nach der Agonothesie des Oxylos trat eine lange Pause in den Olympischen Spielen ein, bis Iphitos. Iphitos' Bedeutung besteht in der Einrichtung des Gottesfriedens. Daher die Gruppe der Ekecheiria, die ihn bekränzt, im Pronaos des Zeustempels. An anderer Stelle haben wir zu erweisen gesucht, daß der olympische Gottesfriede drei Monate umspannte, und die dort angeführten Gründe möchten schwer zu widerlegen sein.[3] Über die Lebenszeit des Iphitos sind die Meinungen der alten Chronologen geteilt.[4] Nach den einen war er es, der jene erste gezählte Olympiade veranstaltet hat, in welcher Koroibos siegte, und die auf das Jahr 776 v. Chr. anberaumt wird. Andere setzen die Stiftung der Ekecheirie durch Iphitos 27 oder 28 Olympiaden früher. Wenn Kallimachos 13 annimmt und Koroibos' Sieg auf die 14. ansetzt, so bedeutet das Oktaeteriden und läuft auf den gleichen Zeitraum hinaus. Eine Entscheidung zu treffen ist unnütz; denn beide Ansätze sind künstlich ersonnen, und ihre Richtigkeit läßt sich nicht erweisen.

Auch die olympische Epoche des Koroibos beruht auf einer Neuerung in der Festfeier. Auf der Grenze von Elis und Arkadien zeigte man noch zu Pausanias' Zeit das Grab des Mannes. Er war der Nachwelt zum Heros geworden und als solcher zum Grenzhüter bestellt. Die Aufschrift des Denk-

---

[1] Herodot. 2, 142 γενεαὶ γὰρ τρεῖς ἀνδρῶν ἑκατὸν ἔτεά ἐστι.

[2] Paus. 5, 3, 6. Ephoros b. Strabon 10, 463 gibt den Wortlaut.

[3] *Hochfest* III, Klio, Beitr. z. A. Gesch. V 213f.

[4] Ausführlich darüber *Hochfest* III, a. O. 186. Vgl. m. Artikel *Iphitos* b. Roscher.

mals bezeichnete ihn als den ersten aller Olympiadensieger.[1] Nach Athenaios soll Koroibos bei Lebzeiten ein Mageiros gewesen sein, d. h. eine vor alters ansehnliche Stellung unter den elischen Opferbeamten innegehabt haben, und davon hatte sich eine Erinnerung erhalten.[2] Seine Bedeutung für die Geschichte der Olympischen Spiele besteht darin, daß von seinem Sieg im Dromos ab die Olympiaden in vierjährigem Zwischenraume wiederholt wurden. Regelmäßig von neuem gefeiert, forderten sie zur Zählung auf. Wurde mit Ol. 1 = 776 v. Chr. die Tetraëteris (Pentaëteris) in Olympia eingeführt, so übernahm man auch diese Einrichtung von den Heraien (P. 5, 16, 2). Von nun ab zerlegte man die alte Oktaëteris (Ennaëteris) in zwei Teile. Diese mußten durch die Verteilung der drei Schaltmonate unter die acht Jahre ungleich werden; sie ersetzten aber, zusammengelegt, rechnerisch das oktaëterische Großjahr. Damals bestand der olympische Agon noch in dem einzigen Dromos; eben weil er nichts anderes als eine Nachbildung des heräischen Wettlaufes der Mädchen war.[3] Bekränzung der Sieger soll zuerst Ol. 7 (752) eingeführt worden sein auf Weisung von Delphi. Da bei den Heraien gleichfalls der Ölkranz verliehen wurde, läßt sich auch in dieser Form des Siegespreises, die mit der alten Verehrung der Erdgöttin zusammenhängt[4], eine Nachahmung erkennen. Bedeutung gewann der olympische Agon erst, als neben dem Dromos andere Kampfarten aufkamen, vor allem Pentathlon Ol. 18 (708), Pferderennen Ol. 25 (680), Pankration Ol. 33 (648 v. Chr.).

Die Olympiaden wurden von der ersten im Jahre 776 v. Chr. ab weiter gezählt. Aber nicht nur alle späteren auf Olympien

[1] Paus. 8, 26, 3 — *Ἠλεῖοι δὲ τὸν Κοροίβου τάφον φασὶ τὴν χώραν σφίσιν ὁρίζειν. — — καὶ ἔστιν ἐπίγραμμα ἐπὶ τῷ μνήματι, ὡς Ὀλυμπίασιν ὁ Κόροιβος ἐνίκησεν ἀνθρώπων πρῶτος, καὶ ὅτι τῆς Ἠλείας ἐπὶ τῷ πέρατι ὁ τάφος αὐτῷ πεποίηται.* Vgl. E. Curtius, *Ol. Erg.* 1, 24.

[2] Athen. 8, 382. 14, 659 *σεμνὸν ἦν ἡ μαγειρική.*

[3] Vgl. m. Abh. *Vom Ursprunge d. Ol. Spiele* a. O. S. 5.

[4] Vgl. m. Abh. *Der heilige Ölbaum in Ol.* Progr. Weimar 1895 S. 17 ff.

bezogenen Ereignisse der griechischen Geschichte führen auf dieses Jahr zurück, sondern auch die Überlieferungen der Vorzeit hat man dadurch zeitlich zu bestimmen gesucht. So bildet Ol. 1 das Zentrum der alten Chronologie. War das von jeher als unbestrittene Tatsache hingenommen, so bleibt es doch eine außerordentliche Erscheinung, und man darf die Frage nicht leichthin von der Hand weisen: deckt sich in Wahrheit die erste Olympiade der Griechen mit dem Jahre 776 v. Chr.? Ist es sicher oder auch nur wahrscheinlich, daß man bereits bei Gelegenheit jener ersten tetraëterischen Feier den Beschluß gefaßt und fortlaufend durchgeführt hat, die Namen der Sieger des noch ganz unbedeutenden Agons schriftlich festzuhalten und ohne Unterbrechung weiter zu zählen?

## II Olympiadenrechnung

Unbedingte Klarheit über die Berechnung der Zeiten in der ältesten Geschichte von Olympia läßt sich nicht gewinnen. Stehen aber menschliche Einrichtungen fest, so müssen sie irgendeinmal geschaffen und irgendwie begründet sein. Welch unverdrossene Mühe die alten Völker daran gewandt haben, eine Ausgleichung des Sonnen- und Mondjahres ausfindig zu machen, lehren die großartigen Anlagen einer fernen Vergangenheit. Unter den Griechen ist Schaltung, oktaëterische und danach tetraëterische, soweit wir urteilen können, zuerst in Olympia angewandt worden und hat sich dort erhalten, solange das Hochfest des Zeus bestand. Von Verbesserungen, gleich den anderwärts durch kluge Männer, wie Meton, Kallippos, Hipparchos, vorgenommenen, wird nichts berichtet. Man half sich, so gut es ging, die Jahrhunderte lang weiter bis zum Ende des heidnischen Kultus. Anmeldung der Panegyris durch die Spondophoren hat ärgerliche Störungen verhütet. — Die Bedeutung der Neunzahl in Sage und Gottesdienst läßt auf ein hohes Alter der Ennaëteris schließen. Vielleicht hatte man ihre Kenntnis aus dem hochentwickelten Kreta bekommen, zu

dem früh Beziehungen nachweisbar sind. Kretische Einwanderer haben ihre Spuren zu Olympia im Dienste der Muttergöttin hinterlassen.[1]

Die Nachricht von der Ermittelung der Tag- und Nachtgleiche bietet einen Anhalt. Wenn es bei Pausanias heißt: „Auf dem Gipfel des Berges opfern die sogenannten Basilen dem Kronos um die Frühlingsgleiche im Monat Elaphios bei den Eleiern“[2], so ist damit eine Beobachtung dieses Jahrespunktes vorausgesetzt. Die Kalenderordnung von Olympia wird den Sehern obgelegen haben. Dies läßt sich daraus schließen, daß sie jedes Jahr, sorgfältig auf den Tag achtend, den 19. Elaphios wahrnahmen, um im Prytaneion den Herd zu fegen und die Asche des Jahres auf den Hochaltar des Zeus zu übertragen.[3] Wenigstens einen der Jahrespunkte, das ist eine der Wenden oder der Gleichen, alljährlich mit Sicherheit festzustellen, war notwendig, um die genaue Berechnung des Zeitumfanges eines Sonnenjahres zu ermöglichen. Hatte man einen erfaßt, so waren die anderen leicht zu finden; denn man kannte die Zwischenräume aus langer Erfahrung.[4] Zur Ermittelung der Tageszeit half man sich im Alltagsleben mit dem Schattenmaße des eigenen Körpers, das man mit den Füßen abschritt.[5] Aber das genügte nicht, um dabei aus der mit der Sonnenhöhe wechselnden Länge auch die Jahreszeit nur mit unge-

---

[1] Über den viel besprochenen Minos *ἐννέωρος* s. Roscher s. v. 2, 2, 2995 zu *Od.* 19, 179. Gruppe *Gr. Myth.* 253. 919. 957. M. Abh. *Dienst der Muttergöttin* Ol. Forsch. III Klio VII, 177. Über die Stiftung des pentaëterischen Agons durch den idaiischen Herakles vgl. die Überlieferung der elischen Altertumsforscher nach P. 5, 7, 9.

[2] P. 6, 20, 1 *ἐπὶ τοῦ ὄρους τῇ κορυφῇ θύουσιν οἱ Βασίλαι καλούμενοι τῷ Κρόνῳ κατὰ ἰσημερίαν τὴν ἐν τῷ Ἐλαφίῳ μηνὶ παρὰ Ἠλείοις.* Vgl. *Ol. Forsch.* I, Klio VI, 65.

[3] P. 5, 13, 8; m. Abh. *Seher v. Ol.* Archiv f. Rel.-W. XVIII, 1915, S. 106f.

[4] Die Zeiträume zwischen den Jahrespunkten gibt die angebliche *Εὐδόξου τέχνη* auf einem Papyros, s. Unger *Zeitrechnung d. Gr. u. R.* in Iwan Müllers Hdb. I[2] S. 745.

[5] Vgl. Bilfinger *D. Zeitmesser d. antiken Völker,* Stuttgart 1886 S. 10ff.

fährer Sicherheit zu erschließen. Der Gebrauch von Instrumenten, wie Polos und Gnomon, ist verhältnismäßig spät aufgekommen. Nach Herodot übernahmen die Hellenen beide von den Babyloniern. Den Gnomon hat Anaximander, geb. 483 v. Chr., oder sein Schüler Anaximenes eingeführt.[1] Die Vorrichtung bestand in einem senkrecht aufgestellten Stab, um dessen Fuß konzentrische Kreise gezogen waren, an denen sich sowohl der Mittagsschatten abmessen, als auch der Sonnenstand bei Auf- und Untergang und danach das Eintreten der Wenden oder Gleichen feststellen ließ. In Olympia wird man sich von Anfang an lieber an das von der Natur Gebotene gehalten haben, und der Berg diente als brauchbare Sternwarte. In weiter Umschau konnte man von dort oben am Horizonte Marken feststellen, die den Sonnenstand bei Auf- oder Untergang am längsten und am kürzesten Tag und bei jeder der beiden Gleichen angaben[2], und von einem Jahrespunkte bis zum entsprechenden des folgenden Jahres die Tage zählen, sei es mittelst eines Parapegma, auf dem Pflöcke in Löcher für die einzelnen Tage gesteckt wurden, oder auf andere Weise.[3]

---

[1] Herodot. 2, 109. Diog. L. 2, 1 von Anaximander: *εὗρε δὲ καὶ γνώμονα πρῶτος καὶ ἔστησεν ἐπὶ τῶν σκιοθήρων ἐν Λακεδαίμονι, καθά φησι Φαβωρῖνος ἐν παντοδαπῇ ἱστορίᾳ, τροπάς τε καὶ ἰσημερίας σημαίνοντα, καὶ ὡροσκόπια κατεσκεύασε.* Anaximenes: Plin. *N. H.* 2, 187. Vgl. Vitruv. 1, 6, 6. *Ol. Forsch.* I a. O. 72 f. Ginzel *Hdb. d. Chronol.* II, 306.

[2] Auch anderwärts benutzte man die Berge zu gleicher Beobachtung. Vgl. Theophrast fr. VI, 1, 4. W.: *διὸ καὶ ἀγαθοὶ γεγένηνται κατὰ τόπους τινας ἀστρονόμοι ἔνιοι οἷον Ματρικέτας ἐν Μεθύμνῃ ἀπὸ τοῦ Λεπετύμνου καὶ Κλεόστρατος ἐν Τενέδῳ ἀπὸ τῆς Ἴδης καὶ Φαεινὸς Ἀθήνησιν ἀπὸ τοῦ Λυκαβηττοῦ τὰ περὶ τὰς τροπὰς συνεῖδε, παρ' οὗ Μέτων ἀκούσας τὸν τοῦ ἑνὸς δέοντα εἴκοσιν ἐνιαυτῶν συνέταξεν.* Über Olympia vgl. die Angaben Rudolf Menges *Ol. Forsch.* I a. O. 70. Ebenderselbe schrieb, daß ihm auf dem Kreuzberg in der Rhön beim Sinken der Sonne von einem Klosterbruder gezeigt wurde, an welcher Bergspitze sie am kürzesten und an welcher sie am längsten Tag untergehe.

[3] *Παραπηγνύναι* ist technischer Ausdruck. Über die in Milet gefundenen Bruchstücke zweier Parapegmata aus der Zeit um 200 v. Chr. vgl. Diels und Rehm *Sitzungsber. d. Berl. Ak.* 1904, 92 ff., 266 ff. Wenn die Wilden auf Formosa für einen bestimmten Tag eine Versammlung ver-

Kannte man einen der Jahrespunkte, so war der Ausgang gegeben und der Weg zur Nachbesserung gewiesen. Denn da das Mondjahr aus 12 Monaten bestand, von denen sich jeder durch die Phasen des Planeten darstellte — Neumond war immer am 1., Vollmond am 14. —, so mußten die Tage der Wenden und Gleichen in den Monatstagen wechseln und dadurch den Unterschied zwischen Sonnenjahr und Mondjahr kundtun. Es war an sich das Natürliche, daß man die Regelung der Zeiten mit dem ungeteilten Großjahre begann. Spuren einstiger Ennaëteris in Olympia fehlen auch nicht. Abgesehen von jener 14. Olympiade des Kallimachos (o. S. 44) wiesen die drei Monate der Ekecheirie darauf hin, welche ursprünglich die Schaltzeit darstellten, die den Unterschied zwischen acht Mondjahren zu 354 Tagen und ebensoviel Sonnenjahren zu $365^1/_4$ Tagen ausgleicht. Auch die merkwürdige Nachricht von der Erbauung des Heraion acht Jahre nach Oxylos deutet darauf.[1] Die Einführung des Pentaëteris geschah aus Gründen der Zweckmäßigkeit. Je größeren Anklang die Kirmes einer Gottheit fand, desto mehr verlangte die Festgemeinde nach baldiger Wiederholung, und die priesterliche Verwaltung war klug genug, nachzugeben. Nach acht Jahren ist eine Sache so gut wie vergessen.[2] Ol. 1 bedeutet eine Katharsis, welche dauernde Ordnung in dem wichtigsten Stücke des Gottesdienstes herstellte. Ein neuer Anfang war geschaffen und dem Einschlafen der Feier vorgebeugt. Daß solches zu befürchten war, geht aus der Überlieferung hervor.[3] Die Frühlingsgleiche 776 fiel auf den 29. März, der dem 18. Elaphios entsprach.

einbart haben, so nehmen sie einen Faden und knüpfen in diesen für jeden Tag bis zum Versammlungstag einen Knoten. (A. Niesen in d. Geogr. Gesellschaft zu Christiania.)

[1] Vgl. *Hochfest* III, Klio V S. 195. P. 5, 16, 1; s. u. S. 69 Anm. 1 In Delphi wurden vor Ol. 48, 3 die Pythien ebenfalls ennaëterisch gefeiert.

[2] Daher diente dieser Zeitraum auch für die Blutsühne. Es war Gras gewachsen über der Missetat.

[3] P. 5, 8, 5: *μετὰ δὲ Ὄξυλον — ἐξέλιπεν ἄχρι Ἰφίτου τὰ Ὀλύμπια.* Phlegon: *ἐκλιπόντων τῶν Πελοποννησίων τὴν θρησκείαν χρόνῳ τινί.*

Dieser Tag wäre demnach der Ausgangspunkt für die Olympienzeit unter Zurückzählung bis zur Winterwende gewesen.[1] Diese selbst benutzte man zur Beobachtung nicht, weil das Wetter selten günstig war. Die Festfeier aber wurde im achten Monate nach der Winterwende, das ist im zweiten des elischen Jahres, veranstaltet, wie oben angegeben am 14. Apollonios, der 776 v. Chr. unserem 22. August entsprach. In Athen und Delphi hat man den Schaltmonat in der Jahresmitte, nach dem sechsten Monate, der in den Winter fiel, eingefügt, und der Jahresanfang war im Sommer. Dasselbe ist für Elis-Olympia anzunehmen, wo sich der sommerliche Jahresanfang auch aus anderen Gründen erschließen läßt. Die Vorzüge der guten Jahreszeit für eine Panegyris wurden früh erkannt. Alle großen Götterfeste waren im Hochsommer. Wie die Olympien, so auch Karneien, Pythien, Nemeien, Panathenaien, die Isthmien etwas früher.

Daß nun aber die Pentaëteris der Olympien nicht früher und nicht später als genau im Jahre 776 v. Chr. eingeführt wurde, läßt sich nicht erweisen. Diese Epoche ist eine Erfindung christlicher Chronographen, ausgerechnet auf Grund der Ansetzung elischer Altertumsforscher, denen man mehr Glauben geschenkt hat, als sie verdienen. Den Griechen kam es besonders auf Lykurgos an, der nach der Inschrift des alten Diskos im Heraion, welche Aristoteles las, an der Neuerung des Iphitos teilnahm. Die Ansetzung der ersten Olympiade auf das Jahr, welchem 776 v. Chr. entspricht, ist das Ergebnis einer künstlichen Rückwärtsrechnung von einem späteren Ausgangs-

---

[1] Vgl. *Schol.* Pind. O. 3, 33 *ἠδὴ γὰρ αὐτῷ· περὶ τοῦ χρόνου, καθ' ὃν ἄγεται τὰ Ὀλύμπια καθ' ἑκάστην Ὀλυμπιάδα, Κώμαρχος ὁ τὰ περὶ Ἠλείων συντάξας φησὶν οὕτως· ‘πρῶτον μὲν οὖν παντὸς περίοδον συνέθηκε πεντετηρίδα· ἄρχειν νουμηνίαν μηνός, ὃς Θωσυθιὰς ἐν Ἤλιδι ὀνομάζεται, περὶ ὃν τροπαὶ ἡλίου γίνονται χειμεριναί. καὶ πρῶτα Ὀλύμπια ἄγεται η' μηνί. ἑνὸς δέοντος διαφερόντων τῇ ὥρᾳ τὰ μὲν ἀρχόμενα τῆς ὀπώρας, τὰ δὲ ὑπ' αὐτὸν τὸν ἀρκτοῦρον’.* Über die Herstellung des Textes *Hochfest* II, Klio V S. 5 (32).

punkte. Schwerlich haben die alten Agonotheten gleich von dem Laufsiege des Koroibos an die Olympiaden numeriert. Einen Sinn bekam die Zählung erst von einer Zeit ab, da die Agone als etwas Bedeutendes galten. Von da an zählte man die neuen Olympiaden vorwärts hinab und rückwärts hinauf. Den Anhalt boten die Dromossieger, von denen die nächsten noch bekannt waren, die älteren vermutet.

Als Ausgangspunkt für die Berechnung nach rückwärts erscheint in der älteren, aber doch bereits heller beleuchteten Zeit der olympischen Geschichte keiner besser geeignet als das folgenreiche Jahr nach Ablauf der 50. Olympiade. Ol. 51 würde nach der üblichen Rechnung auf 576 n. Chr. fallen. Von da ab hat man rückwärts 50 Olympiaden, das ist zwei Jahrhunderte oder sechs Geschlechter, angenommen und in Rechnung gestellt. Zählt man von demselben Ausgangspunkt ein Jahrhundert oder drei Geschlechter zurück, so kommt man auf Ol. 25, vielmehr Ol. 26, 1 = 676 v. Chr.[1] Von Ol. 25 ab sollen die Pferderennen eingeführt sein, der glänzendste aller Agone, der den olympischen Spielen erst ihr hohes Ansehen verschaffte und die Großen der Welt zur Teilnahme bewog. Und wenn 13 Olympiaden lang der Dromos die einzige Kampfart bildete, so bedeuten diese 52 Jahre rund gerechnet ein halbes Jahrhundert.[2] Mit dem Ausgange von Ol. 50 stimmt ferner das auffallende Ergebnis, daß die 28 Olympiaden, welche von einem Teile der alten Chronographen der Olympiadenzahl über Ol. 1 hinauf nach oben zugerechnet werden, um das Zeit-

[1] Je nachdem man den *terminus a quo* mitzählt oder nicht, ergeben sich Unterschiede von 1 mehr oder weniger, die nicht in das Gewicht fallen. Daher ist Ennaëteris das gleiche wie Oktaëteris. So verstehen wir unter 8 Tagen eine Woche, die Franzosen unter quinze jours 2 Wochen. Das römische *lustrum* entsprach ursprünglich der Tetraëteris (Pentaëteris).

[2] Vgl. Africanus zu Ol. 1 und zu Ol. 14. — 50 Jahre führen auf 726 v. Chr. = Ol. 13, 2. Ähnlich die Rechnung des Kallimachos, der zwischen Iphitos und Koroibos 13 Oktaëteriden setzt, das sind drei Menschenalter. Eigentlich sollten es 100 Jahre sein; aber da 8 in 100 nicht aufgeht, so behalf er sich mit 104. Vgl. *Hochfest* III, Klio V, 192, 1.

alter des Iphitos zu gewinnen, ennaëterisch gezählt 224 + 776, d. i. 1000 Jahre, ausmachen würden. Man sieht auch daraus: Ol. 1 = 776 ist künstlich konstruiert.

Sichere Daten für die Zeitrechnung bieten die bei den Geschichtschreibern erwähnten Sonnenfinsternisse. Die Geburt Christi wurde von den Chronologen auf Ol. 194, 4 gesetzt. Wenn Diodor (20, 5, 5) die große Finsternis vom 15. August 310 v. Chr. in das Jahr des Archon Hieromnemon Ol. 117, 3 setzt, so bedeutet das, von Ol. 1, 1 an gezählt, 466 Jahre. Danach ist 310 + 466 = 776. Jene Sonnenfinsternis, welche während der Schlacht am Halys zwischen Lydern und Medern eintrat, die Thales vorausgesagt haben soll (Herodot. 1, 74), war am 28. Mai 585. Das wäre nach der üblichen Rechnung im vierten Jahre der 48. Olympiade, 200 Jahre nach Gründung Roms; nach Eudemos traf sie *ἀμφὶ τὴν πεντηκοστὴν ὀλυμπιάδα.*[1]

Da der Ansatz Ol. 1 = 776 für die Ereignisse der Geschichte im ganzen brauchbar ist, konnte man ihn festhalten. Danach ist dann allgemein das Verhältnis der überlieferten Vorgänge geltend geworden und mag auch in den meisten Fällen unbedenklich scheinen. Dennoch darf nie vergessen werden, daß der Boden, auf dem die ältere Geschichte Griechenlands steht, der Festigkeit entbehrt. Wann die erste Olympiade gefeiert worden ist, weiß niemand.

## III Die Siegerlisten

Erst um die Mitte des achten Jahrhunderts begann man in Griechenland mit der Aufzeichnung von leitenden Beamten, Priestern und Siegern. Ob solche Aufzeichnung bereits 776, vorausgesetzt, daß damals der erste Agon stattgefunden hätte, für den Preisträger in dem bescheidenen Dromos von Olympia und seine Nachfolger beliebt wurde, ist mehr als zweifelhaft.

Die Frage liegt nahe, in welcher Form und an welcher

---

[1] Clem. Al. *Strom.* 354 P. Plin. 2, 53. — Vgl. Ginzel 2, 357 und die Tafel d. Finsternisse 532 f.

Stelle der heiligen Anlagen damals Siegerlisten hergestellt sein konnten. Von Gebäuden standen in dem bewaldeten Temenos noch keine. Die durch die neuesten Grabungen entdeckten Ovalbauten sind vorgeschichtlich und unhellenisch. Weder sie, noch das sogenannte Haus des Oinomaos kommen in Betracht. Das Heraion war noch nicht vorhanden. Auch würde man es für Agonisten des Zeus schwerlich verwendet haben. Der Tempel dieses Gottes ist erst in der Mitte des fünften Jahrhunderts, das Gymnasion in hellenistischer Zeit erbaut. So bliebe nur übrig, daß man die Aufzeichnungen im Freien unterbrachte, sei es auf Tafeln an Bäume gehängt oder auf Stelen von Stein eingemeißelt. Auch konnte man sie in einer Behausung außerhalb, etwa der Wohnung eines der Seher, verwahren. Später stand das Buleuterion zur Verfügung und noch später die weiter südlich ihm entsprechende Prohedrie. Vor allem aber kamen die Wände des Zeustempels, der recht eigentlich zur Verherrlichung der Sieger bestimmt war, in Betracht.

Hätte man 776 beschlossen, in aller Zukunft die Olympioniken schriftlich der Nachwelt kundzutun, so lag es nahe, eine leere Tafel herzustellen, auf welche die laufende Olympiade und daneben der Siegername geschrieben wurde und Platz für die weiter folgenden zur Verfügung blieb. In Athen waren Solons Gesetze auf hölzernen, zum bequemen Lesen mit einer Drehvorrichtung versehenen Tafeln aufgezeichnet. Denkt man sich Ähnliches in Olympia eingerichtet, so konnten solche Tafeln im Pantheion, wo vor alters die Sieger gekrönt wurden, aufgestellt sein. Wahrscheinlich ist das nicht. Die athenische Vorrichtung ist erst zwei Jahrhunderte nach Ol. 1 geschaffen; noch zu Plutarchs Zeit zeigte man im Prytaneion Reste davon. Sie diente anderen Zwecken und sollte jedem Bürger der Stadt leicht zugänglich sein. Später schrieb man die Namen der Olympioniken auf eherne Platten von bescheidener Größe. Die wohlerhaltene Ehrentafel des Damokrates aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, die nach dem Wortlaut

am Zeustempel angebracht werden sollte und südlich von dessen Südwestecke gefunden ist, gibt einen Anhalt. Sie ist 0,55 m hoch, 0,24 m breit und hatte unten drei Zapfen, durch die sie in einen Steinsockel eingelassen war.[1] Das einzige Stück eines Olympionikenverzeichnisses, das wenigstens teilweis erhalten ist, gehört der Zeit nach 400 an. Gefunden ist es im Nordosten des Zeustempels, eine Bronzetafel mit Nagellöchern zum Aufhängen. Da das Verzeichnis möglicherweise in Kolumnen geschrieben war, so läßt sich die ursprüngliche Breite nicht bestimmen.[2] Von Nutzen war die Niederschrift zunächst für die Hellanodiken, die den Wortlaut selber hergestellt hatten; sie diente aber auch den Siegern zum Ausweis über die vielbeneidete Ehre. Ihre Bedeutung nahm zu, je mehr die Zahl der Agone wuchs und neben den Sieger des Dromos solche der anderen Kampfarten zu stehen kamen. Ol. 14 (724) wurde der Doppellauf eingeführt; dann folgten immer neue. Ol. 50 (580) waren alle wesentlichen vertreten. Ein Schreiber, *γροφεύς*, wird in einer alten Rhetra erwähnt[3], ein *βωλογράφος* auf der Damokratestafel. Später findet sich ein *γραμματεύς* unter den Beamten des Theokols.

Die Zeitverhältnisse konnten auf die Herstellung der Listen nicht ohne Einfluß bleiben. Bei S. Iulius Africanus sind die Folgen des ersten Messenischen Krieges aus dem Fehlen der vorher reichlich vertretenen[4] messenischen Sieger von Beginn der Kämpfe an wahrnehmbar; der letzte war Leochares Ol. 11 (736). Die Tatsache ist wichtig; ob sie aber hinreicht, um daraus zu folgern, daß bereits in so früher Zeit Sieger aufgeschrieben wurden, bleibt zweifelhaft. Die Namen der Preisträger von Ol. 3 bis 11 können aus messenischer Überlieferung stammen. Eine von Brinkmann vorgenommene Prüfung zeigt,

---

[1] Vgl. *Ol. Erg.* V n. 39.

[2] Unten und rechts ist die Platte verstümmelt; s. *Ol. Erg.* V n. 17 mit Abbildung. Den Text geben wir unten S. 59.

[3] *Ol. Erg.* V n. 2.

[4] Ol. 3. 4. 7. 8. 9. 10. 11, in der Zeit von 764—736 v. Chr.

daß die lakedaimonischen, thebanischen und athenischen Namen auch sonst in ihren Ländern übliche waren, und führt gleichfalls darauf, daß heimische Überlieferung vorlag.[1]

An verschiedenen Stellen gedenkt Pausanias der amtlichen Verzeichnisse der Eleier. Er nennt sie *τὰ ἐς τοὺς ὀλυμπιονίκας Ἠλείων γράμματα.*[2] In diesen Aufzeichnungen war Olympiade, Name und Kampfart angegeben, also nicht bloß das 'Stadion', d. i. der Dromos. Es fanden sich darin Abweichungen von dem, was in der Heimat des Siegers überliefert war, sogar solche von der Aufschrift in Olympia aufgestellter Bilder.[3] Die Olympiaden 8, 34 und 104 hatten die Eleier für ungültig erklärt; wenn trotzdem bei Africanus ihre Stadionsieger genannt werden, läßt sich annehmen, daß die *γράμματα* sie verzeichnet hatten. Nur einmal ist dies nicht geschehen, nämlich bei der Festfeier des Nero, die als Ol. 211 nicht im ersten Jahre der Tetraëteris stattfand, sondern zwei Jahre später, 67 n. Chr.[4] Da es nun aber bei Pausanias von den drei Anolympiaden heißt, daß die Eleier die Sieger in dem 'Kataloge' nicht verzeichnen[5], so ergibt sich, daß *κατάλογος* und *γράμματα* nicht ebendasselbe bedeuten. In den *γράμματα* erkennen wir die einzelne Aufzeichnung jeder

---

[1] *Rh. Mus.* LXX, 1915, 70 S. 14ff.

[2] P. 6, 13, 10 zu Ol. 68; 6, 2, 3 zu Ol. 90 (Lichas betr., vgl. Thuk. 5, 43); 3, 21, 1 zu Ol. 125 (nach P. 10, 23, 14); 5, 21, 9 zu Ol. 178; 10, 36, 9 zu Ol. 211. Dagegen 6, 22, 3 *ἐν καταλόγῳ τῶν ὀλυμπιάδων.*

[3] Vgl. P. 6, 13, 10 *οὐ μὴν τῷ γε ἐπιγράμματι καὶ τὰ Ἠλείων ἐς τοὺς ὀλυμπιονίκας ὁμολογεῖ γράμματα.* Vgl. 5, 21, 9 *τούτῳ τῷ λόγῳ διάφορα ὄντα εὕρισκον τὰ Ἠλείων ἐς τοὺς ὀλυμπιονίκας γράμματα.* Pausanias hatte also die *γράμματα* gelesen; es stand darin, daß Straton aus Alexandreia Ol. 178 an einem Tag im Pankration und im Ringkampfe Sieger war; vgl. 1, 23, 5.

[4] P. 10, 36, 9 von Ol. 211: *αὕτη δὲ ἐν τοῖς Ἠλείων γράμμασι παρεῖται μόνη πασῶν ἡ ὀλυμπιάς.* Vgl. Africanus. Auch sonst wurde die Erinnerung an Nero getilgt; s. E. Curtius *Gesch. v. Ol.*, Erg. I S. 60. Auf einer Inschrift ist sein Name ausgekratzt, *Ol. Erg.* V n. 287.

[5] P. 6, 22, 3 *οὐ σφᾶς ἐν καταλόγῳ τῶν ὀλυμπιάδων γράφουσι.* Vgl. 6, 4, 2 *τὴν τετάρτην δὲ ὀλυμπιάδα ἐπὶ ταῖς ἑκατὸν ... οὐκ ἀναγράφουσιν οἱ Ἠλεῖοι.* 6, 9, 2 *ὃν Ἠλεῖοί φασιν οὐ γραφῆναι μετὰ τῶν ἄλλων.* Vgl. 6, 8, 3.

Olympiade, das Tafelverzeichnis oder die Siegertafel.[1] Der Katalog dagegen ist eine unter Benutzung der Tafeln hergestellte Liste aller, die Arbeit eines heimischen Fachmannes später Zeit, der sie bis zur eigenen Lebenszeit durchgeführt und ihre Fortsetzung einem Nachfolger überlassen hat. Wann jener amtliche oder halbamtliche Katalog der olympischen Sieger, welchen Pausanias einsehen konnte, angelegt ist, wissen wir nicht. Daß er bereits um Ol. 50 (580) bestand oder damals schon hergestellt wurde, ist nicht anzunehmen; denn sonst hätten sich die gelehrten Sammler ihre mühsame Arbeit ersparen können. Die Tafelverzeichnisse dagegen reichen in alte Zeit hinauf, vielleicht bis Ol. 50, aber schwerlich viel weiter, schon weil es an Gebäuden fehlte, wo sie verwahrt werden konnten. Bei Erwähnung des Iphitos führt Pausanias die *γράμματα ἀρχαῖα* der Eleier an.[2] Es scheint also auch eine Niederschrift über altertümliche Agone vor oder um Ol. 1 gegeben zu haben, offenbar ein Machwerk späterer Zeit, im wesentlichen dem entsprechend, was Pausanias selbst (5, 7, 6 ff.), sowie die Einleitung bei Africanus[3] und Phlegon bieten. Ob der Ausdruck dasselbe bedeutet, wie *Ἠλείων οἱ τὰ ἀρχαιότατα μνημονεύοντες*, läßt sich nicht entscheiden.

Nach jeder Olympienfeier stellten die Hellanodiken unter Benutzung ihrer auf der weißgefärbten Tafel, dem *λεύκωμα*, gemachten Notizen, die man mit Recht als das 'Programm' der Spiele bezeichnen konnte, den endgültigen Wortlaut fest[4], übergaben ihn dem Herold zum Ausrufen bei der Bekränzung, und

[1] Das Wesentliche sah schon M. H. E. Meier (Allg. Encykl. u. *Olympiade*) und K. O. Müller *Dor.* 1, 130, danach Gilbert *de anagr. Ol.* p. 3 f. Sie dachten sich die Grammata auf einzelne Säulen verzeichnet. Aber von diesen oder auch von steinernen Tafeln würden sich Reste erhalten haben, wie von den Beamtenverzeichnissen des Prytaneion; über diese s. u. S. 57.

[2] P. 5, 4, 6 *τὰ δὲ Ἠλείων γράμματα ἀρχαῖα ἐς πατέρα ὁμώνυμον ἀνῆγε τὸν Ἴφιτον.*

[3] Eusebios *Chron.* 1, A. Schoene 1 p. 192 *περὶ τῆς θέσεως τοῦ ἀγῶνος τῶν Ὀλυμπίων.* Aus derselben Quelle fließt *Schol. Plat. reip.* p. 465 D. Vgl. Jüthner *Philostrat.* S. 65.

[4] Dio Cass. 79, 10 *καίπερ ἐν τῷ λευκώματι καὶ τοῦτο τὸ ἄθλημα προγράψαντες.*

der Grammateus sorgte dann für Ausfertigung auf dem χαλκοῦν γραμματεῖον, einer ehernen Platte.[1] So sind die Tafeln entstanden, welche unter Angabe der Olympiadenzahl alle einzelnen Agone und deren Sieger enthielten, wobei der Dromos den Anfang machte.

Um eine Vorstellung solcher Tafeln, γραμματεῖα, zu bekommen, empfiehlt es sich, die Verzeichnisse der Opferbeamten zum Vergleich heranzuziehen, von denen 84 vollständig oder verstümmelt erhalten sind. Sie standen auf Marmorplatten und wurden im Prytaneion aufbewahrt.[2] Waren die ehernen Siegertafeln ähnlich abgefaßt, so konnte daraus auch die Einführungszeit neuer Agone ersehen werden. Begonnen wurden jene Beamtenverzeichnisse, wie es scheint, erst in hellenistischer Zeit. Das älteste ist von Ol. 186 (36 v. Chr.), am besten erhalten das von Ol. 189 (24 v. Chr.); vgl. die Abbildung in diesem Archiv XVIII (1915) S. 54. Sie mochten nach dem Muster der Siegertafeln ausgeführt sein; uns aber verhelfen sie zu einer Vorstellung von diesen. Wären sie vollständig erhalten, so ließe sich danach ohne Schwierigkeit ein Katalog der Theokolen, Exegeten und Seher herstellen, wie ich es von den letztgenannten versucht habe. Die Seher selbst müssen etwas Ähnliches gehabt haben. Dies war für die Zeit, da mehr als ein Klytiade und ein Iamide des Amtes walteten, unbedingt notwendig, wie beide Sehergeschlechter ja auch auf sorgfältige Führung eines Stammbaumes bedacht sein mußten, zumal seit manche ihrer Angehörigen im Auslande weilten.[3]

Einen Anhalt für die Fassung der olympischen Grammateia bieten Siegerverzeichnisse anderer Orte. Zu Larissa in Thessalien hat sich das Bruchstück einer Tafel mit folgender Inschrift erhalten.[4] ............ *Πολύκλειτος Λυκίσκου. — ἄνδρας πυγμήν·*

[1] Diesen Ausdruck braucht Aelian *V. H.* 10, 7 von der astrologischen Tafel des Oinopides.

[2] *Ol. Erg.* V n. 48—141. Man benutzte gelegentlich auch schadhafte Dachziegel des Zeustempels.

[3] Vgl. m. Abh. *D. Seher v. Ol.*, Archiv f. Rel.-W. XVIII, 1915 S. 53ff., darin die Seherliste S. 55ff.

[4] *SIG*[2] 670. Vgl. 671—675.

*Ἐπιγένης Ὁμήρου. — παῖδας παγκράτιον· Ἀριστόνους Δημάρχου. — τὸ δὲ τῶν ἀνδρῶν παγκράτιον ἱερὸν ἐγένετο. — ἀποβατικῷ· Διονύσιος Ζήνωνος. — τῇ δὲ συνωρίδι τοῦ ἀποβάντος· Τιμασίθεος Γοργώπα. — ἀφιπποδρομᾷ· Ζηνόδοτος Ἰσιδότου. — τόξῳ· Ἀντιγένης Ἀριστοδήμου. — σκοπῶι ἱππέων· Μιμνόμαχος Πολυξένου. — σκοπὸν πεξῶν· . . . . . . . . . . . . Κλειτομάχου. — . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . ρου.*

Danach läßt sich mit Benutzung eines Stückes aus Phlegons *ὀλυμπιονικῶν καὶ χρονικῶν συναγωγή* das olympische Siegerverzeichnis von Ol. 177 (72 v. Chr.) unter Voranstellung der Kampfart vor den Namen des Siegers folgendermaßen herstellen:

*[ροζ' Ὀλυμπιάδι οἵδε ἐνίκασαν]*

*Στάδιον*
*Ἑκατόμνος Μιλήσιος.*
*δίαυλον*
*ὁ αὐτός.*
*δόλιχον*
*Ὑψικλῆς Σικυώνιος (Γάϊος Ῥωμαῖος).*[1]
*πένταθλον*
*Ἀριστωμύδας Κῷος.*
*πάλην*
*Ἰσίδωρος Ἀλεξανδρεύς (ἄπτωτος περίοδον).*
*πὺξ*
*Ἀτυάνας Ἱπποκράτους Ἀδραμυττηνός.*[2]
*παγκράτιον*
*Σφοδρίας Σικυώνιος.*
*παίδων στάδιον*
*Σωσιγένης Ἀσιανός.*
*παίδων πάλην*
*Ἀπολλωφάνης Κυπαρισσιεύς.*
*παίδων πὺξ*
*Σωτήριχος Ἠλεῖος.*
*παίδων παγκράτιον*
*Κάλας Ἠλεῖος.*
*ὁπλίτην*
*Ἑκατόμνος Μιλήσιος.*
*τέθριππον*
*Ἀριστόλοχος ὁ Ἠλεῖος.*[3]
*κέλης*
*Ἀγήμονος Ἠλείου.*
*πωλικὸν τέθριππον*
*τοῦ αὐτοῦ.*
*πωλικὴ συνωρίς*
*Κλητία Ἠλείου.*
*πωλικὸς κέλης*
*Καλλίππου Ἠλείου.*

[1] Römischer Beiname, wie häufig auch in den Verzeichnissen der Opferbeamten. Vgl. E. Curtius *Gesch. v. Ol.*, Erg. 1, 58.

[2] Nach Cicero *pro Flacco* 13, 31 *homo nobilis.* Daraus erklärt sich die ausnahmsweise Nennung des Vaters.

[3] Der Artikel zur Unterscheidung von einem Gleichnamigen. Der Name nicht im Genetiv, weil er selber sein Viergespann gelenkt haben wird.

Herold und Trompeter sind nicht genannt. In den olympischen Originalen werden die Namen der Väter nicht gefehlt haben.

Dem Verzeichnisse bei Phlegon entspricht das erhaltene Stück des Papyros von Oxyrhynchos aus der Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr., welches die Sieger von Ol. 75 (480) zur Hälfte, von Ol. 76 und 77 vollständig, von 78 bis auf den letzten Namen, von Ol. 81 den größten Teil, von Ol. 82 vollständig, von 83 bis auf die zwei letzten Namen enthält, und zwar in derselben Folge wie bei Phlegon, erst Namen und Herkunft, dann die Kampfart.[1] Auch die Reihenfolge der Wettkämpfe ist die nämliche wie bei Phlegon; doch fehlt das Pankration der Knaben und fehlen die letzten vier Agone, Spiele, die damals noch nicht bestanden.

Das einzig erhaltene Siegerverzeichnis aus Olympia selbst ist so verstümmelt, daß es zweifelhaft bleibt, ob wir darin eine der gewöhnlichen Siegertafeln sehen dürfen. Es stand auf der oben S. 54 erwähnten ehernen Platte aus der Zeit nach 400 v. Chr.: *Ἐνίκασαν ἐπὶ* .......... | *να δαμιοργõν* ....... | *μεδὲν ποτεχε* ........ | *κος τ' ὀλύμπια* | *Λαμπυρίων Ἀ* ...... | ..... *ς* ¦ *Ἀ* ........[2]

Ob eine Olympiadenzahl angegeben war, oder ob man sich mit der Nennung des Hellanodiken begnügte, der als Eponymos galt, läßt sich nicht erkennen.

Wenn nach Ablauf jeder Olympienfeier die entsprechende Siegertafel angefertigt wurde, so macht das in 100 Jahren 25 Stück, in der Zeit von Ol. 50 bis Christi Geburt nahezu 150. Im Laufe so vieler Jahre mochten viele der alten Bronzeplatten schadhaft werden oder verloren gehen. Das Erz besaß einen Wert und verführte zum Diebstahl.

Als die geistige Bildung in Griechenland zunahm, reizten die Verzeichnisse, zuverlässige Urkunden einer in den Augen jedes

---

[1] Grenfell-Hunt, *Oxyrh. Pap.* II n. 222 S. 88 ff. Vgl. Robert *Hermes* 35, 141 ff. Diels ebd. 36, 72 (mit photographischer Wiedergabe).

[2] *Ol. Erg.* V n. 17. Blaß bei Collitz *Gr. Dial. Inschr.* I S. 332 n. 170.

Hellenen hochbedeutenden Sache, zu geordneter Sammlung um so mehr an, als man erkannte, daß in ihnen ein Mittel zur Befestigung der Zeiten für geschichtliche Darstellung geboten war, und daß sich Bemerkungen über andere Vorgänge, insbesondere zur Geschichte der Agonistik, anknüpfen ließen. So wird es verständlich, daß die Herstellung einer vollständigen und zuverlässigen Olympionikenliste vom Anfange der Spiele bis zur Gegenwart ein Ziel wissenschaftlicher Arbeit wurde.

Einen brauchbaren Anhalt boten gelehrter Forschung neben den noch vorhandenen Siegertafeln die Inschriften auf den Olympionikenbildern, von denen eine ganze Anzahl bei den Ausgrabungen entdeckt worden ist.[1] Die Sitte, eine Erinnerung an die Preisträger durch bildliche Darstellung lebendig zu erhalten, kann auf Nachahmung der Heraien beruhen. Wenn von den drei Siegerinnen im Wettlauf gemalte Bilder angefertigt wurden, so werden sicherlich auch ihre Namen beigefügt gewesen sein. Indes waren nicht von allen Olympioniken Bilder aufgestellt. Denn die Hellanodiken sprachen ihnen wohl das Recht solcher Ehrung zu, aber für die Ausführung hatten sie selber zu sorgen. Armut, Todesfall und andere Umstände konnten die Herstellung verhindern. Vereinzelt kam es vor, daß fehlende Standbilder in späterer Zeit nachträglich errichtet wurden, wie Ol. 80 (460) das des Oibotas, der Ol. 6 (756) im Stadion gesiegt haben sollte (P. 7, 17, 6). Von den zu seiner Zeit noch vorhandenen zählt Pausanias nur solche auf, welche ihm merkwürdig schienen, und deren waren weit über 200. Ausdrücklich bemerkt er[2], es sei nicht seine Absicht, einen Katalog der siegreichen Athleten zu geben. Übrigens standen weder auf allen

[1] *Ol. Erg.* V n. 142—243.

[2] 6, 1, 1 *τῶν δὲ νικησάντων Ὀλυμπίασιν οὐχ ἁπάντων εἰσὶν ἑστηκότες ἀνδριάντες, ἀλλὰ καὶ ἀποδειξάμενοι λαμπρὰ ἐς τὸν ἀγῶνα, οἱ δὲ καὶ ἐπ᾽ ἄλλοις ἔργοις, ὅμως οὐ τετυχήκασιν εἰκόνων. τούτους ἐκέλευσεν ἀφεῖναί μοι ὁ λόγος, ὅτι οὐ κατάλογός ἐστιν ἀθλητῶν ὁπόσοις γεγόνασιν Ὀλυμπικαὶ νῖκαι, ἀναθημάτων δὲ ἄλλων τε καὶ εἰκόνων συγγραφή.*

Bildern Inschriften[1], noch war immer die Olympiadenzahl angegeben. Von den meisten wußten die Exegeten die Namen; ob es allemal die richtigen waren, steht dahin. Einen Widerspruch zwischen den elischen *γράμματα* und der Aufschrift eines siegreichen Pferdes erwähnt Pausanias (6, 13, 10) bei den Söhnen des Korinthers Pheidolas Ol. 68 (508). Ursprünglich waren nur für die gymnischen Agone Bilder gestattet, von den hippischen bloß solche der Rosse.[2] In der ersten Zeit des Agones aber hat es überhaupt noch keine gegeben, weder von Koroibos noch von anderen. Die frühesten waren aus Holz geschnitzt wie die Kypseloslade, den Bauten der Urzeit im heiligen Walde, dem Hause des Oinomaos und dem Heraion, entsprechend. Hochaltertümliche Stücke, die noch Pausanias gesehen hat, sind der Faustkämpfer Praxidamos von Aigina (Ol. 59 = 544), ein Schnitzwerk aus Kypressenholz, und, etwas besser gearbeitet, der Pankratiast Rhexibios von Opus (Ol. 61 = 536) aus Feigenholz. Beide hatten ihren Platz nicht weit vom Oinomaoshause. Wenn das ältere dieser beiden Werke der 59. Olympiade angehört, so wird es vor Ol. 50 entweder keine oder nur wenige Olympionikenbilder gegeben haben. Also kam diese Quelle für die Herstellung von Siegerlisten so alter Zeit nicht in Betracht.[3] Die späteren Olympionikenbilder waren von Erz.

Neben den in Olympia vorgefundenen Aufzeichnungen bot die Überlieferung der Hellanodiken, Theokolen und Spondophoren, sowie der Seher und Exegeten, auch gewesener Buleuten zuverlässigen Anhalt zur Herstellung des Verlorenen und zur

---

[1] Dies ergibt sich aus P. 6, 3, 1 *Δαμίσκου δὲ ἐγγύτατα ἕστηκεν ἀνὴρ ὅστις δή, τὸ γὰρ ὄνομα οὐ λέγουσιν ἐπ' αὐτῷ.*

[2] Vgl. P. 6, 1, 1; 10, 8; 13, 9; 14, 4. *Ol. Erg.* V S. 239 f. Daher heißt es bei Phlegon *Ἀγήμονος Ἠλείου κέλης, Ἑλλανίκου Ἠλείου συνωρίς, τοῦ αὐτοῦ πωλικὸν τέθριππον* und entsprechend auf dem Papyros von Oxyrhynchos.

[3] P. 6, 18, 7. Noch älter, nämlich von Ol. 38 (628) Eutelidas von Sparta; s. 6, 15, 8 *ἔστι δὲ ἥ τε εἰκὼν ἀρχαία τοῦ Εὐτελίδα, καὶ τὰ ἐπὶ τῷ βάθρῳ γράμματα ἀμυδρὰ ὑπὸ τοῦ χρόνου.* Das steht im Widerspruch zu 18, 7 (*πρῶται*).

Ausfüllung von Lücken. Die Eleier waren ein priesterliches Volk, und keiner lebte, der nicht über die olympischen Verhältnisse Bescheid wußte. Aber auch die Familientradition der Sieger von auswärts konnte Auskunft geben. Ob sie freilich zuverlässig war, ist zweifelhaft; die Ehre, einen Olympioniken unter den Vorfahren zu besitzen, verlockte zu Fälschungen. Außerdem benutzte gelehrte Arbeit nicht nur alles, was bei anderen Schriftstellern, Geschichtschreibern, Rednern, Periegeten, Verfassern eigener Schriften über Feste, Agone u. dgl. geboten war, sondern auch was bei Dichtern sich fand, bei Simonides, Pindar, Bakchylides und ihresgleichen, und was aus Inschriften auf Grabmalen und anderen Stätten sich ergab.[1] Vorbilder lieferten und Anregung gaben die Verzeichnisse der Archonten von Athen, der Könige und Ephoren in Sparta, der Heresiden von Argos. In der Schrift *ἱέρειαι τῆς Ἥρας* hatte Hellanikos eine Liste dieser Priesterinnen hergestellt, die über das dritte Geschlecht vor den Troika hinauf reichte.[2] Thukydides führt (2, 2) alle Zeitbestimmungen an, die ihm brauchbar schienen: die Herapriesterin von Argos, den eponymen Ephor von Sparta, den Archon von Athen. Aber Olympioniken erwähnt er nicht, offenbar weil eine Liste noch nicht vorhanden war. An den beiden Stellen, an denen er Olympiensieger nennt (3, 8. 5, 49), gibt er keine Olympiadenzahl an und statt der Sieger im Dromos Pankratiasten. Die Zählung der Olympiaden hat offenbar erst später begonnen, wie es scheint, durch Timaios. Auf Urkunden begegnet sie zuerst 64 v. Chr., Ol. 179.[3]

[1] In Phigalia z.B. zeigte man eine altertümliche Figur des Arrhachion, der Ol. 54 siegend starb; in Aigion hatte man eine Stoa des Athleten Straton. Vgl. P. 8, 40, 1. Philostr. *im.* 2, 6. Africanus. — P. 7, 23, 5 u. o. S. 55 Anm. 3.

[2] Hellanikos fr. 53 u. Dionys. *A. R.* 1, 22. *FHG* I p 62. Aus dem hohen Alter erkennt man das künstliche Machwerk. Plutarch (*de mus.* 3, 8) wußte von einem Verzeichnisse der Dichter und Musiker, die in den Wettkämpfen zu Sikyon gesiegt hatten, das nach den Jahren der Heresiden geordnet war.

[3] Vgl. *Ol. Erg.* V n. 59.

Der erste, von dem überliefert ist, daß er eine Olympionikenliste herausgegeben hat, war der übelberufene Hippias von Elis.[1] Zu seiner Zeit, d. i. um 400 v. Chr., lag noch viel vor, das Pausanias nahezu sechs Jahrhunderte später nicht mehr sah. Wahrscheinlich las Hippias auch noch manche der älteren Tafeln mit Siegerverzeichnissen. Aber an einem fortlaufenden und lückenlosen Kataloge von Ol. 1 ab fehlte es noch. Daß Hippias als Eleier mit Unterstützung guter Freunde unter seinen Landsleuten die Arbeit in aller Ruhe daheim und in Olympia auszuführen vermochte, war ein Vorteil, den er vor anderen voraushatte, und daraus erklärt es sich auch, daß er von Auswärtigen benutzt wurde, obgleich er nach Plutarchs Zeugnis kritiklos gearbeitet hat und, wie wir aus Platon wissen, ganz unzuverlässig war. Die günstigen Vorbedingungen veranlaßten aber auch nach ihm Männer von Elis zu gleichem Versuche.

Ein bei Pausanias als 'Paraballon' bezeichneter Olympionike, dessen Sohn Lastratidas im Ringen sowohl zu Olympia wie in Nemea Siege gewann, suchte bei der Nachwelt Ehre einzulegen dadurch, daß er im Gymnasion von Olympia eine Liste der Siegernamen stiftete, offenbar eine umfangreiche Inschrift auf Stein oder Erz.[2] Dies ist der erste amtliche oder halbamtliche Katalog, von dem wir wissen. Eine Zeitangabe fehlt. Da

---

[1] Plut. *Numa* 1 *τοὺς μὲν οὖν χρόνους ἐξακριβῶσαι χαλεπόν ἐστι, καὶ μάλιστα τοὺς ἐκ τῶν ὀλυμπιονικῶν ἀναγομένους, ὧν τὴν ἀναγραφὴν ὀψέ φασιν Ἱππίαν ἐκδοῦναι τὸν Ἠλεῖον, ἀπ᾽ οὐδενὸς ὁρμώμενον ἀναγκαίου πρὸς πίστιν.*

[2] Paus. (6, 6, 3), nachdem er von dem Standbild und den Siegen des Lastratidas geredet: *Παραβάλλοντι δὲ τῷ Λαστρατίδα πατρὶ ὑπῆρξε μὲν διαύλου παρελθεῖν δρόμῳ, ὑπελίπετο δὲ καὶ ἐς τοὺς ἔπειτα φιλοτιμίαν, τῶν νικησάντων Ὀλυμπίασι τὰ ὀνόματα ἀναγράψας ἐν τῷ γυμνασίῳ τῷ ἐν Ὀλυμπίᾳ.* Ob das Wort *Παραβάλλων* ein Eigenname ist, scheint zweifelhaft. Es könnte bedeuten, daß der Vater als Sieger dem Sohn an die Seite tritt, und der Name des Mannes ausgelassen sein. Vgl. was Polyb. 12, 11 von Timaios sagt: *ὁ γὰρ — τοὺς ἄρχοντας τοὺς Ἀθήνησι καὶ τὰς ἱερείας τὰς ἐν Ἄργει παραβάλλων πρὸς τοὺς ὀλυμπιονίκας.*

Lastratidas in Nemea siegte, muß er nach Ol. 51 gelebt haben. Das Gymnasion ist, wie wir oben bemerkten, in hellenistischer Zeit erbaut. 'Paraballons' Anagraphe bedeutet für Olympia ein ähnliches Weihgeschenk wie der von Aristoteles und Kallisthenes hergestellte Pinax der Pythioniken, den die delphischen Schatzmeister auf einer Stele im Tempel des Apollon aufstellen ließen. Man erkennt, daß 'Paraballon' sich an Hippias' Vorarbeit nicht genügen ließ. Schwerlich hat er sie nur durch die seitdem zugekommenen Sieger ergänzt und sonst unverändert gelassen.

Von Euanoridas aus Elis, der als Knabe im Ringkampfe siegte und später Hellanodike ward, berichtet Pausanias, daß er gleichfalls die Namen der olympischen Sieger aufgezeichnet habe. Die Zeit des Euanoridas ist nicht bekannt.[1]

Wenn wir hören, daß auch Aristoteles, Timaios, Philochoros, Eratosthenes u. a. sich mit Herstellung von Olympionikenlisten beschäftigten, so erkennt man, daß das Vorhandene mangelhaft war. A. Körte macht darauf aufmerksam, daß die Bemerkungen in dem Bruchstücke von Oxyrhynchos: bei dem Sieger im Waffenlauf Ol. 76 (476) *οὕτως Κράτης*, bei dem im Pentathlon, Ol. 78 (468) *οὕτως Φίλιστος*, bei dem im Knabenringen derselben Olympiade *οὕτως Καλλισθένης*, von gleicher Forscherarbeit der Genannten und dem Fehlen einer anerkannten amtlichen Siegerliste zu ihrer doch verhältnismäßig späten Zeit zeugen.[2] Und wenn Sosibios aus Lakedaimon, der unter Ptolemaios II. in Alexandreia lebte und eine Chronik schrieb, in der die spar-

---

[1] P. 6, 8, 1 *ἔγραψε καὶ οὗτος τὰ ὀνόματα ἐν Ὀλυμπίᾳ τῶν νενικηκότων.* Das *καί* bezieht sich wohl auf den zwei Kapitel vorher genannten Vater des Lastratidas. — Bei Polybios (5, 94, 6; vgl. 105, 3) wird für Ol. 140, 3 (218 v. Chr.) ein hervorragender Eleier Euanoridas erwähnt Auf dem Bruchstück einer Basis von Olympia (*Ol. Erg.* V n. 299) ist der gleiche Name ergänzt.

[2] A. Körte *Hermes* 39, 234; d. Nachweis der Namen durch Diels ebd. 36, 72 ff. Auch Philostratos *gymn.* 12, 13 gibt Beispiele verschiedener Angaben zu Ol. 18 und 41; weiteres Jüthner S. 112.

tanische Königsliste stand, Ol. 1 in das 34. Jahr des Königs Nikandros setzte, Diodor aber in das 10. des Alkamenes und Africanus in das letzte, d. i. 37., desselben Königs, so zeigt sich auch darin, wie sehr die Ansichten der Gelehrten auseinandergingen.[1]

Als Ergebnis stellt sich heraus, daß weder die Siegertafeln der Eleier, noch der Katalog, welcher auf ihnen beruht, in die ältere Zeit der Agone, geschweige denn bis 776 v. Chr. hinaufgereicht haben.

## IV Die Pisatenkriege

Wenn wir behaupten, Ol. 50 sei der Ausgangspunkt für die Berechnung Ol. 1 = 776 v. Chr. gewesen, so bedarf dieser Satz der Begründung.

Die Wahl der 50. Olympiade hängt mit der großen Umgestaltung der Einrichtungen des Heiligtums zusammen, die nach dem in schweren Kämpfen errungenen Siege der Eleier über die Pisaten erfolgt ist.

Die Ilias rechnet die Pisatis zum Gebiete der Epeier.[2] Die acht Städte des Landes standen miteinander in engem Verbande. Die größte ist Kikysion; außerdem nennt Strabon Salmone, Herakleia, Harpina, Dyspontion. Die übrigen drei werden Aleision, Amphidoloi und Letrinoi gewesen sein.[3] Durch Glauben und Herkommen war die Bevölkerung mit dem alten Dienste der Hera am Südwestabhange des Kronosberges auf das engste verbunden. Auch Skillus hielt zu den Pisaten; Skilluntier hatten das Heraion erbaut. Gegen sie vornehmlich ist jene Bestimmung gerichtet, welche Frauen bei Todesstrafe verbot, am Hochfeste des Zeus den Alpheios zu überschreiten.[4]

---

[1] Die Belege bei Busolt *Gr. Gesch.* I² S. 516f. 583, 1. 3.

[2] *Il.* 2, 615ff. Vgl. *Od.* 15, 297. 11, 757 betr. Aleision. Strab. 8 341. Vgl. Africanus Ol. 2 *Ἀντίμαχος Ἠλεῖος ἐκ Δυσποντίου στάδιον.* Partsch *Ol. Erg.* I, 4f.

[3] Strab. 8, 356. 341. Busolt *Gr. G.* 1², 238, 3. Partsch a. O.

[4] P. 5, 6, 4 — *ἐπὶ τοῦ πολέμου τοῦ Πισαίων πρὸς Ἠλείους ἐπίκουροί τε Πισαίων οἱ Σκιλλούντιοι καὶ διάφοροι τοῖς Ἠλείοις ἦσαν ἐκ τοῦ*

Solange sie denken konnten, hatten die Pisaten die Altis als ihr Eigentum angesehen. Soll nun aber die 1. Olympiade bereits 776 stattgefunden und der Eleier Koroibos gesiegt haben, so dachte man sich offenbar die Eleier als Agonotheten. Der Zeusdienst konnte ihnen einen Vorwand geboten haben, sich in Olympia einzunisten. Die Überlieferung, daß außer Iphitos von Elis auch Lykurgos von Sparta und Kleosthenes von Pisa den Gottesfrieden vereinbarten, stellt eine Vermittelung und friedliches Einvernehmen dar. Um so mehr fällt es auf, daß die Pisaten immer wieder neue Versuche unternahmen, nicht nur ihres Landes Herr zu bleiben, sondern auch den aufblühenden Zeusdienst in die Hände zu bekommen, dessen wichtigster Teil das Hochfest war. Durch eine Zeit von drei Jahrhunderten wird von Erhebungen des kleinen Volkes berichtet, welche an die Freiheitskämpfe der Messenier erinnern. Die Überlieferung fließt aus elischer Quelle und ist parteiisch.

Der erste Versuch, das Joch abzuschütteln, ist an den Namen des Pheidon von Argos geknüpft. Von ihm schreibt Herodot (6, 127), daß er den Peloponnesiern die Maße schuf und der übermütigste Tyrann von allen Hellenen war, auch die Agonotheten der Eleier vertrieben und selbst den Agon in Olympia veranstaltet habe. Auf Herodot beruht die Darstellung des Pausanias (6, 22, 2): „Die Pisaten zogen sich selber das Unheil auf den Hals, indem sie den Eleiern feindlich entgegentraten und den Anspruch erhoben, selbst den olympischen Agon zu veranstalten. Denn sie riefen in der 8. Olympiade den Argeier Pheidon zu Hilfe, den übermütigsten der Tyrannen unter den Hellenen, und veran-

*φανεροῦ, καὶ σφᾶς οἱ Ἠλεῖοι τούτων ἕνεκα ἐποίησαν ἀναστάτους . . . 7. κατὰ δὲ τὴν ἐς Ὀλυμπίαν ὁδόν, πρὶν διαβῆναι τὸν Ἀλφειόν, ἔστιν ὄρος ἐκ Σκιλλοῦντος ἐρχομένῳ πέτραις ὑψηλαῖς ἀπότομον. ὀνομάζεται δὲ Τύπαιον τὸ ὄρος. κατὰ τοῦτο τὰς γυναῖκας Ἠλείοις ἐστὶν ὠθεῖν νόμος, ἢν φωραθῶσιν ἐς τὸν ἀγῶνα ἐλθοῦσαι τὸν Ὀλυμπικὸν ἢ καὶ ὅλως ἐν ταῖς ἀπειρημέναις σφίσιν ἡμέραις διαβᾶσαι τὸν Ἀλφειόν.*

stalteten mit ihm gemeinsam den Agon.“ Auch die Erzählung des Ephoros bei Strabon (358) ist von Herodot beeinflußt: „Pheidon von Argos, der 10. Nachkomme des Temenos, überragte die Zeitgenossen an Macht und vermaß sich, die Agone, welche Herakles gestiftet hatte, selbst zu veranstalten, so auch den olympischen. Er drang gewaltsam in das Land und konnte es um so mehr wagen, da die Eleier des Gottesfriedens wegen keine Waffen besaßen, um es zu hindern, und die anderen die Gewalt hatten. Die Eleier nahmen aber diese Olympiade nicht in ihr Verzeichnis auf und verschafften sich fortan auch Waffen, um sich selber helfen zu können. Die Lakedaimonier unterstützten sie dabei, sei es aus Eifersucht auf ihren Wohlstand im Frieden, sei es um sie als Bundesgenossen gegen Pheidon zu bekommen, der ihnen die Hegemonie über die Bewohner des Peloponnes genommen hatte. Und so verschafften sie den Eleiern das Pisatenland und Triphylien.“ Der 10. nach Temenos bedeutet das Geschlecht von 803 bis 770/69; denn Ephoros setzte die Rückkehr der Herakleiden 735 Jahre vor Alexanders Übergang nach Asien, der 335/334 erfolgte[1], also auf 1070/69. Rechnet man 10 Geschlechter zu je 33$^1/_3$ Jahren voll, so ergibt sich 737/36, bei nur 9 Geschlechtern aber 770/69. Der Durchschnitt würde zu Ol. 8 = 748 stimmen. Nach Pausanias (2, 19, 2) war Meltas, Pheidons Enkel, der 10. Nachkomme Medons, des Enkels des Temenos, und das stimmt zu Ephoros. Die 8. Olympiade voll gerechnet bedeutet 32 Jahre, d. i. rund ein Geschlecht, nach Ol. 1 und führt auf 745/44; Ol. 9 ist 744 v. Chr. Daß nun aber die Agonothesie des Pheidon in Wahrheit bereits Ol. 8 stattfand, wird mit Recht bezweifelt. Africanus erwähnt nichts davon. Dazumal spielte auch der bloß im Dromos bestehende Agon noch keine so große Rolle, daß der Tyrann Wert darauf legen konnte, ihn zu leiten. Herodot bezeichnet Pheidon als Zeitgenossen des Kleisthenes von Sikyon, und dieser lebte zu Be-

[1] Als Euainetos Archon war, Clem. *Al. Strom.* 1, 403 P.

ginn des 6. Jahrhunderts. Um jedes Bedenken zu beseitigen, hat man die Zahl η' bei Pausanias (6, 22, 2) durch κη' ersetzt und so Ol. 28 = 668 gewonnen. Das würde zum 10. Geschlechte nach Temenos nicht stimmen, wohl aber zu Africanus' Angabe, daß die Pisaier damals den Agon leiteten.[1] Das genügt nicht, die Schwierigkeit zu beseitigen. Fest steht nur, daß Ol. 8 nicht haltbar ist.

Hundert Jahre nach Ol. 1 kam es zu neuen schweren Kämpfen, die sich, durch Ruhepausen unterbrochen, hinzogen, bis die Pisaten unterlegen waren. Strabon schreibt (355): „Nach der 26. Ol. nahmen die Pisaten ihr Heimatland an sich und veranstalteten auch den Agon, dessen Aufblühen sie sahen.[2] In der Folgezeit fiel Pisatis wieder an die Eleier und damit zugleich die Agonothesie. Die Lakedaimonier standen ihnen nach der endgültigen Bezwingung der Messenier bei, da sie mitgekämpft hatten, im Gegensatze zu den Nachkommen Nestors und den Arkadern, die zu den Messeniern hielten, und verhalfen ihnen dazu, daß fortan das ganze Land bis Messenien als Elis galt und so bis heute geblieben ist, und daß sich von Pisaten, Triphyliern und Kaukonen nicht einmal der Name erhalten hat.“ Ol. 29 (664) müssen die Eleier wieder die Oberhand gehabt haben. Denn nach Africanus veranstalteten die 30. Olympiade (660) und die folgenden 22 die Pisaier.[3] Das wäre also bis Ol. 52 (576) einschließlich gewesen. In dieser Zeit werden auch keine elischen Sieger erwähnt — mit Ausnahme des Polyneikes, der nach Africanus und Pausanias (5, 8, 9) im Dromos der Knaben den Preis erhielt —, wohl aber Ol. 52: *Ἆγις Ἠλεῖος στάδιον.* Daß in dieser langen Zeit nicht nur die Spiele regelmäßig gefeiert, sondern auch

[1] Ol. 28: *ταύτην ἦξαν Πισαῖοι Ἠλείων ἀσχολουμένων διὰ τὸν πρὸς Δυμαίους πόλεμον.*

[2] Ol. 25 (680) war das Wagenrennen mit Viergespann hinzugekommen.

[3] Africanus Ol. 30: *Πισαῖοι Ἠλείων ἀποστάντες ταύτην τ' ἦξαν καὶ τὰς ἑξῆς κβ'.* — Wenn freilich Paus. (5, 9, 4) Ol. 50 (580) zwei Hellanodiken eingesetzt werden läßt, so liegt darin ein Widerspruch (s. u. V S. 73).

wichtige Neuerungen, wie Pankration und Pferderennen Ol. 33 (648), sowie Dromos, Ringkampf, Pentathlon und Faustkampf der Knaben Ol. 37 (637), 38 (628), 41 (616) eingeführt, auch die Sieger aufgezeichnet und begonnene Listen ordentlich fortgesetzt wurden, geht aus Africanus hervor. Auffallend ist, daß die gedachten 23 Olympiaden von den Eleiern nicht als Anolympiaden bezeichnet und nicht im Siegerkatalog ausgelassen wurden. Indes widersprechen Pausanias' weitere Angaben der ungestörten Leitung durch die Pisaten von Ol. 30 bis 52, wenn auch ihr zeitweises Emporkommen nicht zu bezweifeln ist. In den Anfang dieses Abschnittes wird man die Erbauung des Heraion durch die Skilluntier ansetzen dürfen, als Heiligtum der großen Pisatengöttin und Webehaus ihrer heiligen Frauen. Die acht Nischen für die Weberinnen entsprechen den acht Städten des Pisatengaus.[1]

Bei Pausanias (6, 22, 2) heißt es dann weiter: „In der 34. Ol. brachten die Pisaier und ihr König Pantaleon aus den Anwohnern ein Heer zusammen und veranstalteten statt der Eleier die Olympien. Diese Olympiaden (8 und 34) und außerdem die 104., welche die Arkader geleitet hatten, nennen die Eleier Anolympiaden und führen sie nicht im Olympiadenkatalog auf.“ Danach wären also alle anderen richtige, d. h. elische, Olympiaden gewesen. Nun schreibt Strabon (362): „Im zweiten Krieg hatten die Messenier die Argeier, Arkader und Pisaten zu Bundesgenossen gewonnen, wobei die Arkader Aristokrates, den König von Orchomenos, als Feldherrn stellten, die Pisaten aber Pantaleon, den Sohn des Omphalion.“ Ferner (P. 6, 22, 4): „In der 48. Olympiade (d. i. 588 v. Chr., also 56 Jahre später) erregte Damophon, Pantaleons Sohn, bei den Eleiern Verdacht, auf Abfall zu sinnen. Als sie nun bewaffnet in das Pisaierland einrückten, bewog sie Damophon durch

[1] Vgl. Wernicke *Arch. Jb.* IX, 1894, 113. Die Erbauung 8 Jahre nach Oxylos (P. 5, 16, 1) ist unhaltbar; aber von Ol. 28 bis 30 sind 8 Jahre.

Bitten und Eidschwüre zur Umkehr. Als aber Pyrrhos, der andere Sohn Pantaleons, nach seinem Bruder Damophon König geworden war[1], erklärten die Pisaier von freien Stücken den Eleiern Krieg. Zugleich mit ihnen fielen die Makistier und Skilluntier aus Triphylien von den Eleiern ab und von den anderen Umwohnern die Dyspontier. Diese besonders fühlten sich als Gaugenossen der Pisaier und bezeichneten ihren Gründer Dysponteus als einen Sohn des Oinomaos. Die Pisaier aber und ihre Bundesgenossen unterlagen und wurden von den Eleiern vertrieben." Früher (5, 6, 4) hatte der Perieget bei Erwähnung der Ruinen von Skillus geschrieben: „Zu den Städten in Triphylien gehörte auch diese. Im Kriege der Pisaier gegen die Eleier waren die Skilluntier deren Bundesgenossen und offenbar den Eleiern feindlich, und deshalb vertrieben die Eleier sie." Sodann: „Auf dem Wege nach Olympia vor dem Übergange über den Alpheios liegt, wenn man aus Skillus kommt, ein Berg mit abschüssigem Felsrücken; er trägt den Namen Typaion. Von diesem werden nach elischem Gesetze die Frauen hinabgestoßen, wenn sie dabei ertappt werden, daß sie zum olympischen Wettkampfe gekommen sind oder überhaupt an den verbotenen Tagen den Alpheios überschritten haben".[2] Endlich heißt es (6, 21, 1), Demeter sei Chamyne genannt vom Aufbrechen (*χανεῖν*) der Erde und dem emporsteigenden Wagen des Hades. Nach anderen aber solle ein Pisaier namens Chamynos von Pantaleon, dem Sohne des Omphalion und Tyrannen von Pisa, als er den Abfall von den Eleiern plante, getötet worden sein, und von dem Nachlasse des Chamynos habe man der Demeter das Heiligtum erbaut. Die Deutung ist unhaltbar; denn den Beinamen hat die Göttin aus anderen Gründen[3], aber entstanden ist sie aus der Erinnerung an die früheren Erlebnisse und im Hinblick auf den Bau des Zeustempels aus der Pisatenbeute. Ergänzend tritt

[1] Also später, etwa um Ol. 50. — [2] Der Text oben S. 65 Anm. 4.
[3] Vgl. m. Abh. *D. heilige Ölbaum* S. 20.

hierzu das bei Pausanias vorher Erzählte (5, 16, 6): „Als Damophon in Pisa Tyrann war, soll er den Eleiern viel Unheil bereitet haben. Wie er aber gestorben war und die Pisaier versicherten, an seinen Übeltaten ohne Schuld zu sein, hielten es die Eleier für klug, das Mißverhältnis auf friedlichem Wege zu beseitigen, und so wählten sie aus den 16 Städten, die damals noch im Eleierlande bewohnt waren, je eine Frau, um ihnen die Streitigkeiten zu schlichten."

Das Endergebnis der langen, schweren Kämpfe war der durchgreifende Sieg der Eleier. Das Königtum in Pisa wurde abgeschafft, Pisa zerstört, das Pisatenvolk völlig unterworfen, und die Eleier durften sich als unbeschränkte Herren von Olympia betrachten.

Nach Pausanias (5, 10, 2) wurde dem Zeus Tempel und Goldelfenbeinbild von der Beute hergestellt, als die Eleier Pisa und alle Umwohner, die mit den Pisaiern abgefallen waren, bezwungen hatten. Dies scheint in einem um die Mitte des 5. Jahrhunderts nochmals auflohenden Kampf im Zusammenhange mit dem 3. Messenischen Kriege geschehen zu sein.[1] Noch ein letztes Ringen fand Ol. 104 (364) statt. Es kommt für uns ebensowenig in Betracht, wie jenes vorletzte im 5. Jahrhundert. Die Pisaten hatten sich mit den Arkadern vereint. Es kam zur Schlacht in Olympia während der Panegyris. Sie behielten die Oberhand, mußten aber schließlich für immer nachgeben.[2]

## V Die große Reform

Aus dem über die Kämpfe nach Ol. 48 (588) Überlieferten ergibt sich der Ausgangspunkt für die Berechnung von Ol. 1. Pisas Macht war vernichtet. Nach endgültiger Unterwerfung

---

[1] Herodot 4, 148 . . . *Λέπρεον, Μάκιστον, Φρίξας, Πύργον, Νούδιον· τουτέων δὲ τὰς πλεύνας ἐπ' ἐμέο 'Ηλεῖοι ἐπόρθησαν.* Den Nachweis führte Urlichs; vgl. *Verhandlgn. d. 25. Philol. Vers. i. Halle 1868*, 70 ff. Blümner zu P. 5, 10, 2.

[2] Xenoph. *Hell.* 7, 4, 28 ff. Diod. 15, 78.

seiner Bevölkerung richteten sich die Eleier in dem wiedergewonnenen Olympia auf die Dauer ein und schufen, alles überlegend, tief eingreifende Neuerungen zur Sicherung und zu dauerndem Frieden. Dies ist die große Reform, auf der das Gedeihen des Heiligtums und das Aufblühen des Hochfestes beruhte.[1] Elis nimmt seit der Bezwingung von Pisa alle Sacra in die Hand und richtet eine völlig neue gottesdienstliche Verwaltung ein. Die als notwendig erkannte durchgreifende Neuerung ließ sich nicht in einem Jahr erledigen, sondern erforderte einen längeren Zeitraum, auch Verständigung mit dem Auslande (Delphi, Lakedaimon, Athen). Man darf dafür die Zeit von Ol. 48 (588) bis über Ol. 50 (580) hinaus in Anspruch nehmen. Um Ol. 51 (576) war das Wesentliche erreicht.

Wenn das Gewissen ins Spiel kommt, muß die Staatsgewalt nachgeben, sonst trägt sie den Schaden. Die Eleier waren klug genug, tief eingewurzelte, von dem Nimbus der Heiligkeit umgebene Bräuche nicht auszureißen, sondern eine Vermittlung zu suchen, bei der manches Vorhandene übernommen wurde. Um Dauerndes zu erreichen, bot man die Hand zur Versöhnung.[2] Als ein äußeres Zeichen bestehender Einheit von Elis und Olympia wurden in der Altis die sechs Doppelaltäre der Hauptgottheiten beider Länder errichtet: Zeus Laoitas und Poseidon Laoitas (n. 3), Kronos und Rhea (n. 4), Hera Laoitis und Athena Laoitis (n. 5), Alpheios und Artemis (n. 9), Apollon und Hermes (n. 26), Dionysos und die Chariten (n. 36).[3] Von diesen haben Athena, Poseidon, Dionysos und die

---

[1] Eine kurze Zusammenstellung der Neuerungen bietet bereits m. Abh. *Hochfest* II, Klio V, 191.

[2] Die Zuziehung der Frauen zum *διαλύειν τὰ διάφορα* P. 5, 16, 5; vgl. unten S. 73. In gleicher Weise verfuhr man auch später, als um Ol. 104 (364) die Pisaten sich noch ein letztes Mal erhoben hatten; nach erlangtem Frieden wurde der Homonoiaaltar (n. 27) gestiftet und der große Zeus *Ϝαλείων περὶ ὁμονοίας* aufgestellt.

[3] Die Zählung der Altäre nach der Folge des Monatsopfers, vgl. *Klio* IX S. 294 ff., XIV S. 398 ff.

Chariten ihren Hauptdienst in Elis, die übrigen in Olympia. Die gleiche Vereinigung der Gottesdienste beider Landschaften bekunden auch die Monatsnamen der Eleier. Bekannt sind Apollonios, Parthenios, Athanaios, Thyios, ‚Thosythias', Elaphios, Alpheioos, deren eponyme Gottheiten auch in den sechs Doppelaltären vertreten sind. Wohl möglich, daß die Benennung der Monate gleichfalls um Ol. 50 aufkam, mochte auch ein und der andere, wie der Elaphios, schon früher seinen Namen besessen haben.

Zeus bildet hinfort den Mittelpunkt der olympischen Gottesverehrung. Hera und die anderen Frauendienste treten zurück. Allmählich kommen neue Kulte auf, aber alle spielen eine Nebenrolle, und in der monatlichen Opferung erscheinen ihre Götter als Gäste des Zeus. Nun erst erhebt sich das Hochfest und die große Panegyris zu vollem Glanze. Gottesverehrung und volkstümliche Athletik vereinen sich zu einem untrennbaren Ganzen. Dem Endziel, eine Vermittlung zwischen Eleiern und Pisaten zu schaffen, entspricht die Anstellung eines zweiten Hellanodiken Ol. 50. Beide wurden aus der Bevölkerung des ganzen Landes, d. i. Elis-Pisatis, ausgelost.[1]

Um die gleiche Zeit nahm man eine Neueinrichtung der Heraien vor. Der Frauendienst der großen Göttin wurde eingeschränkt, dabei aber doch eine Schonung des Überlieferten für nötig erkannt. Aus den 16 Städten des ganzen Landes, nicht mehr bloß den 8 der Pisatis, wurde je eine angesehene Frau erkoren, um die Aussöhnung der beiden Gaue herzustellen. Daß Hippodameia das Kollegium gestiftet habe (P. 5, 16, 4), ist Legende. Das Prachtgewand mußte, wie bisher, durch die heiligen Frauen der Göttin alle vier Jahre gewoben werden; von jetzt ab übernahmen das die Sechzehn. Ebendieselben leiteten hinfort auch den Laufagon der Mädchen, den man aus

---

[1] P. 5. 9, 4 *πεντηκοστῇ δὲ ὀλυμπιάδι ἀνδράσι δύο ἐξ ἁπάντων λαχοῦσιν Ἠλείων ἐπετράπη ποιῆσαι τὰ Ὀλύμπια, καὶ ἐπὶ πλεῖστον ἀπὸ ἐκείνου διέμεινε τῶν ἀγώνων ὁ ἀριθμὸς τῶν δύο.*

dem thyiadischen Festbrauch übernommen hatte. Denn mit dem Heradienste zugleich versahen die Sechzehn nunmehr auch den des Dionysos und stellten zwei Festreigen zu Ehren der Hippodameia von Olympia und der Physkoa von Elis. Die Schwesterschaft der Sechzehn bildet ein Seitenstück zu dem Kollegium der Hellanodiken. Ihr Webehaus wurde nach Elis verlegt in die Nähe des Hellanodikeon.[1] Das alte Gotteshaus der Hera kam immer mehr herunter und wurde zuletzt als Thesauros für Werte von Holz und Goldelfenbein verwandt. Die strengen Bestimmungen gegen die Anwesenheit von Frauen bei den Olympien und das Verbot, den Oberstock des großen Zeusaltars zu betreten, sind gegen die Heradienerinnen gerichtet und sollten ein Wiederaufkommen ihres Einflusses verhindern. Aus ähnlichen Erwägungen ward der merkwürdige Monatswechsel der Olympien eingerichtet, der sich allein daraus erklärt, daß man neben der Förderung des Zeusfestes doch auf die Heraien Rücksicht nahm, die von alters her im dritten Monate des Jahres gefeiert wurden und der Bevölkerung ans Herz gewachsen waren. Es ist wahrscheinlich, daß auch diese Neuerung um Ol. 50 eingeführt wurde. In welchem Monate man vorher die Olympien gefeiert hat, ist nicht überliefert.

Wir haben früher zu zeigen versucht, daß gleichfalls um Ol. 50 der, auch in Olympia gepflegte, Dionysosdienst ganz von dort losgelöst und nach Elis übertragen wurde, wo er fortan, mit dem altelischen vereint, einen der Hauptkulte bildete.[2] Wenn die Eleier den Bewohnern von Letrinoi den Artemisdienst ihrer Elaphia abtraten, so weist dies ebenfalls auf die Zeit nach dem Unterliegen der Pisaten um Ol. 50. Man darf annehmen, daß Letrinoi zu den pisatischen Acht-

---

[1] P. 6, 24, 10.

[2] P. 6, 26, 1 θεῶν δὲ ἐν τοῖς μάλιστα Διόνυσον σέβουσιν Ἠλεῖοι. Näheres: *D. Artemisdienst in Ol.*, Neue Jahrb. 1907, I S. 106. *Hochfest* II, Klio V, 32, 2.

städten gehörte. Um so auffallender war die Freundschaft mit den Eleiern.[1]

Am olympischen Heiligtume wirkten, nachdem die überlieferte Mantik der Erdgöttin auf den Hochaltar des Zeus übergegangen war, die zwei Sehergeschlechter der Iamiden und der Klytiaden. Das der Iamiden ist das ältere und weist durch die Geschichte seiner Entstehung zu Doriern und Herakleiden in das Stromgebiet des Alpheios und nach Pisatis. Das der Klytiaden führt nach den nördlichen Gauen des Peloponnes und nach Elis. Es ist wahrscheinlich, daß erst zur Zeit der Reform um Ol. 50 die Klytiaden von den siegreichen Eleiern den Iamiden an die Seite gestellt wurden, um eine Sicherheit zu gewinnen, daß das Seheramt nicht einseitig in pisatischem Dienste wirksam sei.[2]

Um die Zeit nach Ol. 50 mag man auch die staatliche Kommission der Theokolen mit Spondophoren und Spondorchesten geschaffen haben, die an Stelle eigentlicher Priester fortan die Opfer an allen Altären monatlich zu verrichten hatte und die Bürgschaft bot, daß der ganze olympische Gottesdienst in den Händen der siegreichen Eleier blieb.[3] Damit hängt die Anlage des Prytaneion zusammen, das durch den Platz am Berge sich den alten Heiligtümern anschließt, anderseits aber auch dadurch, daß es aus der regelmäßigen Abmessung der Altis herausspringt, deutlich eine spätere Herstellung erkennen läßt, wie sie zur Vermittlung zwischen Klerus und Laien erwünscht war. Seine Weihe bekam das Prytaneion durch den heiligen Herd, den man mit dem Hochaltare des Zeus so eng verbunden hielt, daß seine aufgesammelte Asche, mit Alpheioswasser zu Mörtel angemacht, bei Aufhöhung der großen Opferstätte Verwendung fand. Dies geschah Jahr für Jahr am 19. Elaphios, 100 Tage vor Neujahr.

---

[1] P. 6, 22, 10. *Artemisdienst i. Ol.* a. O. S. 104.

[2] Vgl. m. Abh. *D. Seher v. Ol.*, Archiv f. Rel. W. XVIII S. 77ff.

[3] Vgl. *D. monatl. Opferung in Ol.* I, Klio IX, 301.

Zur gleichen Zeit wird die Einfriedigung der Altis durch eine hohe Mauer erfolgt sein, die unverändert bestanden hat, bis sie in römischer Zeit durch jene andere mehr umfassende ersetzt wurde, welche Pausanias bei seinem Besuche Olympias vor Augen hatte. Auf der Südseite bildete die ältere Mauer auch weiter noch den Abschluß der Terrasse des Zeustempels.[1]

Auch der Nordbau des Buleuterion scheint eben damals errichtet zu sein. Das Buleuterion diente gleichfalls zur Vermittlung zwischen Klerus und Laien, und so war es zwar außerhalb der Altis, aber nahe beim Eingange gelegen, dort, wo sich in der Richtung nach Norden der Seitenweg zum Zugange durch die Südmauer von der heiligen Straße abzweigt.

Anderes entzieht sich unseren Blicken. Ist aber von dem Angeführten auch nur der größere Teil jenen anderthalb Jahrzehnten von Ol. 48 bis etwa 52 (588—572) zuzuschreiben, so genügt das zu der Erkenntnis, daß eine Umwälzung stattgefunden hat, welche die gottesdienstlichen Verhältnisse in ganz neue Bahnen trieb und recht eigentlich das Olympia schuf, welches wir aus der Geschichte kennen.

Als die 51. Olympiade gefeiert wurde, 576 v. Chr., waren gerade 200 Jahre verflossen seit der des Koroibos. Das heißt aber nichts anderes als: von damals wurde der Ansatz von 50 vorausgegangenen Olympiaden oder sechs Menschenaltern entnommen, und so ist für die Nachwelt Ol. 1=776 v. Chr. geworden. Wann diese Berechnung aufgestellt wurde, wissen wir nicht. Man muß zugeben, daß der Ausgangspunkt der künstlichen Zählung gut gewählt ist. Aber es ist nicht daran zu denken, daß die erste wirklich gefeierte Olympiade mit Agon in Wahrheit gerade auf das Jahr 776 v. Chr. fiel, wenn man auch wohl das Ende des 8. Jahrhunderts oder den Anfang des siebenten als die Zeit veranschlagen darf, in der die Kirmes des Zeus, zu deren Ausstattung der Laufagon nach dem

[1] Näheres bei W. Dörpfeld, *Ol. Erg.* I S. 71.

Muster der Heraien eingerichtet ward, als wiederkehrende Feier aufkam. Die Zeit vor Ol. 50 liegt in einem Dunkel, das um so dichter wird, je weiter man zurückgeht. Von Ol. 51 abwärts wird es hell über den olympischen Spielen und ihren Siegerverzeichnissen. Von da ab darf man an eine, nach jeder Olympiade amtlich abgefaßte, Zusammenstellung der Preisträger in Dromos und den anderen Agonen denken, und auf diesem Grunde haben die Forscher ihre Kataloge hergestellt. Die Namen der Sieger rückwärts bis Ol. 1 wurden aus den verfügbaren Hilfsmitteln nachgetragen, so gut es ging. Die Kenner wußten, daß ihr Werk unvollkommen war, und daraus erklären sich die so oft wiederholten Versuche neuer Ausgaben.

Die große Reform von Olympia steht den Neuerungen zur Seite, die auch anderwärts zu nahezu gleicher Zeit vorgenommen wurden. Es ist kein Zweifel, daß diese Eingriffe in das Bestehende untereinander zusammenhängen. Es muß eine starke Bewegung durch die griechischen Lande gegangen sein, welche darauf zielte, die staatlichen Verhältnisse mit denen des Kultus vereint in neue Bahnen zu lenken. Dazu war allerdings eine Zeit von mehr als einem Jahrzehnte nötig.

Den Anfang hat Delphi gemacht. Der heilige Krieg der Amphiktyonen gegen die alte Burgstadt Krisa bildet ein Seitenstück zu den Kämpfen gegen Pisa und endete gleichfalls mit ihrer Zerstörung. Dies geschah um Ol. 47, 3 (590). Die bis dahin ennaëterisch begangenen Pythischen Spiele wurden hinfort pentaëterisch gefeiert. Pythias 1 ist Ol. 48, 3 (586), nach anderen Ol. 49, 3 (582 v. Chr.). Nach Pausanias (10, 7, 4) gab es Pyth. 1 = Ol. 48, 3 noch gewöhnliche Kampfpreise. Der erste *στεφανίτης* war Pyth. 2 = Ol. 49, 3. Die Pindarscholien zählen die Pythiaden von Ol. 49, 3 ab. Zum altüberlieferten musischen Agon wurde nach olympischem Vorbild ein gymnischer und ein hippischer gefügt und dazu Stadion und Hippodrom angelegt. Die Feier fiel in den delphischen Monat Bukatios, der dem elischen Apollonios entsprach. Die delphische

Archontenreihe läßt sich bis Ol. 47, 3 (590) zurück verfolgen.[1] Auch die Verhältnisse der Amphiktyonie wurden damals neu geordnet. Die Athener, welche an dem Kampfe gegen Krisa teilgenommen hatten, erhielten Stimmrecht.

In Athen wirkte zur gleichen Zeit Solon. Seine Reformen datieren von seinem Archontat Ol. 46, 3 (594/3) oder 47, 1 (592/1). Er soll es gewesen sein, der die Amphiktyonen veranlaßt hat, gegen die Krisaier zugunsten des delphischen Heiligtums einzuschreiten. Auch werden Solons Verdienste um die kalendarische Zeitenordnung der Athener gerühmt.[2]

Um dieselbe Zeit, wie die olympischen Reformen, wurden die Isthmien (Ol. 50, 1 = 580) und die Nemeien (Ol. 51, 4 = 573) neu eingerichtet. Die Panathenaien der Athener sind Ol. 53, 2 = 566/65 gestiftet und waren pentaëterisch, auch sie offenbar nach olympischem Muster.

[1] Pomtow bei Pauly-W. 4, 2, 2589 f.

[2] Aristoteles nach Plut. *Solon* 11. Aischines 3, 108. — Vgl. Ginzel, 2, 379.

# Volcanalia

Von **A. v. Domaszewski** in Heidelberg

Mit welcher Schnelligkeit der Germanenkrieg Caracallas verlief, erkennt man an den Acta Arvalia.[1] Am 11. August opfert die Priesterschaft, *quod dominus noster — per limitem Raetiae ad hostes extirpandos barbarorum [solum] introiturus est, ut ea res ei prospere feliciterque cedat.* Schon am 6. Oktober findet das Opfer statt *ob salute(m) victoriamque Germanicam — Iovi victori — et Victoriae — Laribus militaribus — Fortunae reduci.* Die Lares militares, verbunden mit der Fortuna redux, zeigen, daß das Heer bereits auf dem Rückmarsche in seine Standlager begriffen ist.[2] Bedenkt man, daß der Kaiser auch noch die Chatten im Taunus bekämpft hat[3], so kann er sich in Raetien nur wenige Wochen aufgehalten haben. Deshalb ist es durchaus nicht befremdend, auf einem Denkmale die Volcanalia des 23. August als den Tag dieser Victoria Germanica genannt zu finden. Cagnat ann. épigr. 1910 n. 133 (Intercisa, Pannoniae inferioris): *Pro salute et victoria Germ(anica) Imp. Caes. M. Aur. Severi Antonini pi. felic. Aug. Parth. max. Brit. max. Germ. max. pontif. max. p. p. trib. pot. cos. IIII Deo patrio Elagabalo mil(ites) coh. (miliariae) Hem(esenorum) Anton. dedicatum opus X Kl. Sept. Messala et Sabino cos.* a. 214. Gleich Caesar konnte er sagen *veni, vidi, vici.* Der Sieg war eben wie bei Claudius' britannischem Feldzuge, der nur 16 Tage währte, bis ins kleinste vorbereitet.

Durch diese Datierung der Victoria Germanica Caracallas auf den Tag der Volcanalia erhält eine Angabe Dios, die bis-

---

[1] Dessau *Inscr. sel.* 451.

[2] Dessau 2311 *reversus ad lares suos.*

[3] *Heidelb. Sitzb.* 1918, 13, 148. Doch stammt auch der Sylla aus der echten Überlieferung, Dio 77, 13, 7.

her einer sicheren Erklärung[1] sich entzog, eine zwanglose Deutung. Er sagt, daß der Brand des Amphitheaters unter Macrinus' Regierung ein ungünstiges Omen für den Kaiser gewesen sei, 78, 25, 4 *ὅτι καὶ τὴν ἱπποδρομίαν τῷ Ἡφαίστῳ κατελελύκει.*[2] Macrinus hatte die Circenses der Siegesfeier Caracallas aufgehoben. Die emesenischen Kaiser haben sie wiederhergestellt, und so erscheinen sie in den späteren Kalendern.

Volcanus als Gott des Sieges ist eine altrömische Vorstellung. Daher hat auch Augustus auf den Münzen, welche zur Erinnerung an die Zurückgabe der Feldzeichen geprägt wurden, *Mars ultor* und *Vulcanus ultor* genannt.[3] Aber da Caracalla die Wahl des Siegestages, wie die des Siegesgottes vollkommen freistand, so hat dieser gemeine Legionar auf dem Kaiserthrone vielmehr mit dieser Datierung seine pannonischen Commilitones ehren wollen. Denn Volcanus ist der römische Name für den Hauptgott der Pannonier.[4] Wie diese Wilden aus den Donauländern ihren Gott zu ehren wußten, zeigt das Relief der Traianssäule, wo Weiber nackte gefangene Römer mit Fackeln zu Tode sengen. Dargestellt ist der Schutzgott der Pannonier auf dem Steine des Genius der Pannonia veredarii. Quilling hat in der kleinen Figur zu Füßen des Genius einen Minotaurus erkannt.[5] In eben dieser Zeit ließ Caracalla sich selbst im Lager zu Mainz als carthagischen Sol, seine Mutter als Tanit verehren.[6] Auch in der Art der Verehrung glich er so dem Gotte der Pannonier, der selbst ein Sonnengott gewesen sein wird. Denn an dem Tage dieses pannonischen Vulcanus weihen die Hemesener ihrem Sol den Tempel.

---

[1] Mommsen *C. I. L.* I² p. 326.

[2] Entstellt bei Hieronymus a. 218 *circensibus Volcanaliorum Romae amphitheatrum incensum.*

[3] Eckhel *d. n.* 6, 96. [4] *Rel. d. r. H.* 55. [5] Minotaurus.

[6] *Rel. d. r. H.* S. 72, *Abh. z. r. R.* S. 148.

Doch ist die Darstellung des Volcanus der Pannonier als Minotaurus eine Interpretatio Romana. Dadurch fällt endlich Licht auf das dritte Fahnenbild des altrömischen Heeres. Nach Plinius war es ein Minotaurus.[1] Wie wir jetzt sagen können, dieser Minotaurus ist das Bild des Volcanus als Heeresgott. Man verbrannte ihm die Waffenbeute, deren Asche ein fruchtbringendes Zaubermittel war[2], als dem Gott der Sonnenwärme.[3] Deshalb wird der Ἥλιος, dem nach Lydus de mens. 4, 155 das Agonion des 11. Dezembers gilt, eben Volcanus sein. Er tritt dann, wie im August[4], in nähere Beziehung zu dem Consus und der Ops des inneren Festkreises der Saturnalia.

Man sieht auch an dieser neuplatonischen Gleichung des Lydus, wie der Sol der Carthager, der Gott der Pannonier, der Volcanus der Römer zuletzt in dem einen Ἥλιος aufgehen konnten.

---

[1] *Rel. d. r. H.* S. 118, wo ich vergeblich herumgeraten hatte.

[2] Vgl. die Fordicidia des 15. April, *Abh. z. r. R.* S. 177.

[3] *Abh. z. r. R.* S. 172. [4] *Abh. z. r. R.* S. 172 f.

---

# Über Kalendae Ianuariae und Martiae im Mittelalter

Von **Fedor Schneider** in Frankfurt am Main

Auf die folgenden Untersuchungen führten mich Studien über die eigenartige Beseelung des italienischen Mittelalters durch die im stillen fortwirkende Antike. Paganismen, 'heidnische' Kulte mit oder ohne christliches Gewand, wie sie besonders im stadtrömischen Festbrauch begegneten, reizten mich, festzustellen, was aus der Überlieferung quellenkritisch zu entnehmen sei. Auf die methodische Hauptschwierigkeit hat Helm[1] in nachdrücklichster Weise aufmerksam gemacht, und

[1] *Altgerm. Religionsgesch.* I (1913) S. 91f. Die in der Praxis oft vernachlässigten prinzipiellen Feststellungen sind so wichtig, daß sie hier im wesentlichen angeführt sein sollen: „Der Quellenwert all dieser kirchlichen Schriften ist . . . oft geringer, als man zu vermuten geneigt ist . . . Die kirchliche Literatur beschränkt sich nun aber . . . nicht auf die Bekämpfung tatsächlich vorhandener Mißstände, in gewissem Grade bekämpft sie auch einen nur angenommenen Gegner. Die Verordnungen . . . wollen offenbar auch Verhaltungsmaßregeln geben für Fälle, deren Eintritt sie nur in den Bereich der Möglichkeit ziehen. Das wird vollkommen klar, wenn wir sehen, wie die Bestimmungen von einer Schrift in die andre übernommen werden, manchmal wörtlich getreu, gelegentlich wenig variiert; originelle Fassungen, welche zeigen, daß die Verordnungen unter dem bestimmten Eindruck tatsächlicher Vorkommnisse entstanden, sind selten. Manche der Schriften lassen sich sogar zurückführen auf solche Quellen, die außerhalb des germanischen Geistes, in Italien und Südfrankreich entstanden sind, also sich gegen einen ganz fremden Volksaberglauben wenden.“ Helm zitiert die Arbeit von Böse, die gleich zu nennen ist; „. . . so ist doch hinter manches, was wir aus dieser kirchlichen Literatur erfahren, ein kräftiges Fragezeichen zu setzen.“ — Die kritiklose Forschung, die aus literarischen Überlieferungsreihen tatsächliche Zustände erschließt, verfährt wie jener englische Oberrichter Hale, der 1665 die Existenz von Hexen aus dem Umstande bewies, daß alle Nationen Gesetze gegen sie erlassen hatten: Buckle *Gesch. d. Civilis. in England*, übers. von Arnold Ruge I³ 314 Anm. 50.

Nilsson[1] wiederholt neuerdings den Hinweis: unsere Gewährsmänner vermengen, was sie noch selber gesehen haben, mit ihren literarischen Kenntnissen. Welche Paganismen zu gegebener Zeit noch in Übung waren, hat man vielfach für den Einzelfall mit mehr oder weniger Willkür, oft nicht ohne das in den verschiedenen Lagern waltende Vorurteil für germanischen, romanischen, griechischen usw. Ursprung, behauptet; eine systematische und philologische Behandlung, wie sie durch die Monumenta Germaniae historica für die politische Geschichte des Mittelalters seit Generationen zur Regel geworden ist, fehlte fast gänzlich. Nilsson fordert deshalb mit Recht als Grundlage weiterer Forschung einen *Indiculus superstitionum* mit Parallelbelegen für alle einzelnen Paganismen: diesen zu geben, hätte mich zurzeit zu weit von meinem Thema abgeführt; doch mein Material bewies ein starkes Vorwiegen der Kalendenriten, und sie gesondert zu betrachten, lag um so näher, als sie mit der Geschichte des Weihnachtsfestes eng zusammenhängen, die ja seit Useners berühmten religionsgeschichtlichen Forschungen[2] das zentrale Problem für Methode und Erkenntnis geworden ist. Die folgenden Blätter waren fertig niedergeschrieben, als Nilssons gelehrte Untersuchung erschien, die Ursprung und Ausbildung der Januarkalenden in neues Licht rückte; sie erleichtert wesentlich das Studium der Nachgeschichte jener antiken Bräuche und gestattet mir, in der Hauptsache erst mit Caesarius von Arles einzusetzen.

Sollte es sich nachweisen lassen, daß ein gut Teil romanisch-paganistischen Volksbrauches im Mittelalter auf antiken, aus dem Altertum nicht überlieferten Kalendenriten beruht, so wäre das Gesamtbild altrömischen Jahranfangskultes, das sich so ergeben würde, für die römische Religionsgeschichte nicht ohne Wert und müßte dazu einladen, seinem Sinn und Ur-

[1] *Studien z. Vorgesch. des Weihnachtsfestes*, in dieser Zeitschr. Bd. XIX 108f.

[2] Vgl. den Nekrolog auf Usener von A. Dieterich *Kl. Schr.* S. 358.

sprung nachzuspüren. Als Laie auf diesem Gebiete habe ich nach Möglichkeit Vorsicht und Zurückhaltung geübt[1]; wenn ich zunächst den Leser mit einer unvoreingenommenen methodischen Quellenanalyse ermüden muß, so bitte ich um Nachsicht: nur so kann ich mir den Weg zu einem Urteil über den Aussagebereich der Überlieferung bahnen.

Vielleicht ist der vorgelegte Einzelfall von paradigmatischer Bedeutung; die kritischen Ergebnisse für den Quellenwert der einzelnen Zeugnisse werden für das Gesamtgebiet des mittelalterlichen Paganismus nachzuprüfen sein, Traditionsreihen und Bestandteile der Einzelquellen werden sich ergeben. Eine Vorarbeit, die nicht nur für die antike Religionsgeschichte (einschließlich Synkretismus und Magie), nein, auch für die germanische[2] erheblich sein wird, der wir hier durch negative Feststellungen zur Sicherung ihres Unterbaues zu dienen hoffen.

## I Kritik der frühmittelalterlichen Quellen über Kalendae Ianuariae

Kein antikes Fest kann sich in seinen Nachwirkungen bis auf die Gegenwart mit den römischen *Kalendae Ianuariae* messen. Begehung der Kalenden war ursprünglich allen Monaten gemeinsam[3]; so klingt das Wort *Kalendae* noch auf drei Gebieten in unsere Tage hinüber. Wenn das Vieh auf die Weide getrieben wird, ziehen die Kinder der Ladiner in Graubünden am 1. März mit Kuhglocken vor die Häuser und singen: 'Calonda Mars, Calond' Avril'[4]; ähnlich ist den Mai-

[1] Dankbar bekenne ich, wieviel freundliche Belehrung ich meinem verehrten Kollegen Wilhelm Weber (jetzt in Tübingen) verdanke.

[2] Treffliche Hilfsmittel sind die Quellenübersichten in den Mythologien von Grimm, Elard Hugo Meyer, Mogk[2] (in Pauls *Grundriß* III), besonders bei Helm a. a. O.

[3] Preller-Jordan *Röm. Mythologie*[3] I 156—158. 170. 178. Wissowa *Religion u. Kultus d. Römer*[2] 103f. 186. Nilsson S. 67.

[4] W. Mannhardt *Wald- und Feldkulte* I: Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme[2] 540f. Deubner *Glotta* III 43 Anm.

liedern anderer romanischer Völker die Bezeichnung als 'calendes de mais' und 'calendimaggio' geblieben.[1] In weiten Bezirken des französischen Sprachstammes heißt die Weihnachtszeit 'Calendes', 'Chalendes', 'Tsalindè' in mannigfachen dialektischen Abwandlungen; der Weihnachtsklotz wird danach als 'calendâou', 'chalendal', 'calignau' usw. bezeichnet.[2] In der von Byzanz abhängigen Kulturwelt des Ostens bis tief in die später abendländisch gerichteten Kreise der Westslawen hinein heißt sowohl die Weihnachtszeit wie das Weihnachtslied nach den Kalenden: bei den Neugriechen *τὰ κόλιαντα* der Weihnachtsabend, davon *κόλιαντον* das den dabei singenden Kindern gespendete Weihnachtsbrot; ähnlich bei den Albanesen, bei den Rumänen die Weihnachtslieder 'Kolind', bei den Magyaren Weihnachts- und Neujahrsgeschenk 'Koleda', und bei den Slawen, von den Bulgaren, Serben, Russen zu den Winden, Slowenen, Tschechen, Polen werden Weihnachten wie die Lieder

[1] Gaston Paris *Les origines de la poésie lyrique en France* (Journal des Savants 1892) sieht in den Gesängen der 'Kalendas Mayas' Elemente aus vorchristlicher Zeit, vgl. Alexandre Bertrand *Nos origines* [III:] La religion des Gaulois (Paris 1897) p. 120 n. 1. Über die italienische und provençalische Sitte: Francesco Novati *Freschi e minii del Dugento* Milano 1908) p. 31. Über die toscanischen Calendimaggio: Giov. Villani *Historie Fiorentine* VII c. 89 u. a. Stellen bei Alessandro D'Ancona *La poesia popolare italiana* (1878) p. 36—40, vgl. auch desselben *Storia del teatro italiano* I² (1891) p. 55. Alfred von Reumont *Lorenzo de' Medici* I (1883) S. 70. Adolf Gaspary *Gesch. d. ital. Literatur* II (1888) S. 237f. 668., Die Arbeit von Borghi *Il maggio, ossia feste e sollazzi popolari italiani* (Modena 1848), nach der damals Maiköniginnen in Bologna, Ferrara Modena usw. gewählt wurden, kenne ich nur aus D'Ancona. Der Brauch lebt bekanntlich in Italien heute noch fort, ja, man fördert künstlich seine Verbreitung; ist er aber nicht provençalischer Import? Ein Hinweis auch bei Nilsson S. 104 Anm. 3. Spanien: s. u. S. 123 Anm. 2.

[2] Mannhardt *Baumkultus*² 224—228. Wuttke *Der deutsche Volksaberglaube*³ (bearb. von Elard Hugo Meyer, 1900) S. 82. Arnold Meyer *Das Weihnachtsfest, seine Entstehung u. Entwicklung*² (Tübingen 1913) S. 82. Alex. Tille *Die Geschichte der deutschen Weihnacht* (Leipzig 1893) S. 287. Gustav Bilfinger *Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen* II: Das germanische Julfest (Stuttgart 1901) S. 86f. (mit viel Belegen).

und Geschenke des Festes 'Koleda', 'Kolenda' u. ä. genannt. Schon Alsso bietet als Namen des böhmischen Weihnachtssingens 'calendisatio', was 'Kolenda' als übliche Bezeichnung voraussetzt.[1]

Nilsson[2] zeigt, wie dem altrömischen Neujahr der Amtsantritt die entscheidende Bedeutung lieh; als 153 v. Chr. dessen Termin vom 1. März auf den 1. Januar überging, wanderte das Neujahr mit.[3] Weniger bedeutete der Neujahrstag als Kalenderabschnitt. Aus beiden Seiten, die sich mit der öffentlichen und privaten Feier zwar nicht decken, aber berühren, ergeben sich die Omina als das Charakteristische des Tages.[4] Jedes Beginnen ist für den Glauben der Menschheit schicksalsschwanger. Zur altlateinischen Mantik trat im Laufe der Jahrhunderte die Astrologie, besonders die Laienastrologie, des Orients und gab dem Jahresanfang die entscheidende Bedeutung für das Los des ganzen Jahres. Vorstellungen, die oft in anderer Umgebung selbständig auftreten, schließen sich, als die Kalendenfeier ihre endgültige Gestalt ausgeprägt hat, an Janus den Öffner, der zum Gott des Beginnens wird; er führt die Titel *ianitor* und *claviger*, die später auf Petrus übergehen[5], ihn fleht man um Glück und Gedeihen an. Ein großer Teil

---

[1] Bilfinger S. 88—90; daß diese Gruppe auf Byzanz zurückgeht (vgl. Nilsson S. 94), scheint mir die nächstliegende Annahme. Alsso: H. Usener *Christl. Festbrauch*, Religionsgesch. Unters. II (1889) S 46f. Vgl. über das Fortleben des Namens Nilsson S. 103f. — Die deutschen Kalendgilden sind klerikal, s. K. Hegel *Städte und Gilden* I 8.

[2] A. a. O. I: Kalendae Ianuariae S. 50—94.

[3] S. 66—68; vgl. Mommsen *Röm. Chronologie* S. 218ff. *Röm. Staatsrecht* I[3] 599f. H. Usener *Ital. Mythen*, Rh. Mus. XXX (1875) S. 213—218 (= Kl. Schr. IV 125ff.). Preller-Jordan I 361—365.

[4] Vgl. Nilsson S. 91—93, Übersicht über die Ergebnisse der den Kalendae Ianuariae gewidmeten Untersuchung. Über die Abweichung von seiner Deutung der Tiermasken s. u.

[5] W. Köhler *Die Schlüssel des Petrus*. Versuch e. religionsgeschichtl. Erklärung von Matth. 16, 18. 19, in dieser Zeitschr. Bd. VIII (1905) S. 224—226. Ov. *Fast.* I 139 *cf.* 138 Ianus *caelestis ianitor aulae*; v. 228 *clavigerum*; dazu v. 125—130.

der Festsitten hat nach Nilsson als ursprüngliches Zubehör zweier Vegetationsfeste zu gelten, der Compitalien und Saturnalien, die ursprünglich identisch waren; Vegetationsriten sind ja sonst vielfach mit Anfangsbräuchen verbunden[1], treten aber in unserer antiken Überlieferung über die *Kalendae Ianuariae* zurück. Ob sie teilweise an dem alten Neujahr des 1. März haften blieben, darüber soll uns das Mittelalter Rede stehen. Daß unsere literarischen Zeugnisse aus dem Altertum ihrer Natur nach lückenhaft sind, ist bisher nicht scharf genug betont worden. Aus den Saturnalien und den Vota der Compitalien entfaltete sich das Narrentreiben, indem der Narrenkönig aus dem orientalischen Neujahr, die Tiervermummung aus keltischem und orientalischem, die Weiberverkleidung vielleicht aus Soldatenbrauch hinzutrat. So ergaben sich regionale Unterschiede: will man den Gang der Entwicklung zutreffend darstellen, so muß man — Nilsson betont das richtig[2] — statt der Synthese aus dem Zusammenhang gerissener Quellenbrocken viel stärker die Analyse der Quellen betreiben. Auch für die Frage nach dem Ursprung der Weihnachtsbräuche, in denen ja die Nachgeschichte der Kalenden gipfelt, für die Frage, was daran römisch, was germanisch sei, kann das Gebiet der von germanischen Gewohnheiten möglichst unbeeinflußten römischen Kulturwelt nicht sorgfältig genug ausgesondert werden. Daß ein großer Teil modernen, auch germanischen Neujahrs- und Weihnachtsbrauches Kalendenbrauch ist, leugnet auch heute niemand.[3]

Wenn wir die Reihen literarischer Tradition unterscheiden und verfolgen, so beginnen wir mit Fug bei Caesarius von

---

[1] Vgl. die Vernichtung der Jahresalten, Usener a. a. O. S. 182—229 (Kl. Schr. IV 93 ff.). Nilsson S. 106 findet zwischen dem altitalienischen Brauche und Useners Parallelen nur entfernte Ähnlichkeit; doch ist die Analogie nicht zu leugnen, s. u.

[2] S. 109.

[3] Z. B. zuletzt Nilsson S. 120; dazu Tille S. 4f. 10—22. A. Meyer S. 81—89. Bünger (s. u. S. 91 Anm. 5) S. 20f. Wuttke[3] S. 165.

Arles († 542) als dem Urheber der wichtigsten. Daß er der Verfasser der uns angehenden pseudoaugustinischen Sermonen ist, weiß Bilfinger nicht, und Nilsson stellt es nur als wahrscheinlich hin; doch steht es fest: hier genügt es, auf die trefflichen Monographien von Arnold und Malnory zu verweisen.[1]

[1] Carl Franklin Arnold *Caesarius von Arelate u. d. gall. Kirche s. Zeit* (Leipzig 1894) S. 172 und im Initienverzeichnis der Caesarianischen Sermonen S. 436 ff. A. Malnory *Saint Césaire évêque d'Arles* 503—543 (Paris 1894) p. XII—XVIII. Bilfinger, der überhaupt nicht quellenmäßig arbeitet (vgl. Nilsson S. 50 Anm.), redet z. B. S. 67 von den Augustin zugeschriebenen, s. VI—VII in Gallien erschienenen Homilien, während Nilsson S. 72 sie wenigstens als Caesarius „mit Wahrscheinlichkeit zugeschrieben" bezeichnet. E. Maaß *Jahresh. d. Österr. Archäol. Instit.* X (1907) S. 108 f. richtig nach Arnold. Wie Malnory p. XII—XIV betont, gehören die drei in Frage kommenden Predigten zu der Gruppe, deren Zuweisung an Caesarius unter anderem auch durch die direkte Bezugnahme der *Vita Caesarii* I c. 55, *Mon. Germ.* SS. rer. Merov. III 479, sichergestellt ist. Hierzu treten stilistische Gründe. Die Vita „*absolument contemporaine*": Aug. Molinier *Les sources de l'hist. de France* I 126 nr. 361. Die Bemerkungen Radermachers *Aus altchristlicher Predigt,* in Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiet der Antike, SB. d. Kais. Ak. d. Wiss. in Wien, Phil.-Hist. Kl. CLXXXVII (1918) 3. Abh. S. 86—126 erschienen erst, nachdem die vorliegende Untersuchung abgeschlossen und im Februar 1918 der Redaktion eingereicht war; ich konnte sie nur bei der Korrektur verwerten. Sonst hätten gerade sie mich zu der kritischen Behandlung der mittelalterlichen Kalendentradition veranlaßt, die ich im folgenden unternehme. R.s Versuch, die Kalendenpredigten des Caesarius (dessen Verfasserschaft er wie Nilsson nur auf die Autorität der Mauriner hin, ohne Rücksicht auf die moderne Forschung, hypothetisch faßt) zu interpretieren, ist weit davon entfernt, das Material erschöpfend zu beherrschen oder die literarischen Zusammenhänge zu übersehen, was R. nach Bemerkungen S. 86 und 126 wohl auch kaum beansprucht. Eine Anzahl veralteter Anschauungen (so S. 94 die dem Severian von Gabala zugeschriebene Predigt; S. 101 Anm. 1 das Konzil von Rouen von 650!) erledigt sich wohl ebenso durch die folgenden Ausführungen, wie seine philologische Behandlung der Caesariusstelle von den Tiermasken oder der Eligiusstelle. Das S. 114 f. besprochene Artemisfest zu Syrakus ist kaum mit Marx den Kalenden anzugliedern, also dessen durch Artemis wahrlich genugsam erklärte Hirschmaske nicht mit der bei Caesarius zu vergleichen, und auch der Nilusbrief S. 111 f. wird nur mit Hilfe einer sehr zweifelhaften Deutung herbeigezogen. So kann weder der erneute Versuch, griechischen Ursprung zu erweisen (in der Hirschmaske), gebilligt werden, noch die alte Beziehung

Es handelt sich um die Sermonen 129, 130 und 265, deren entscheidende Stellen Nilsson abgedruckt hat[1]; sie finden sich z. B. auch in der Dissertation von Richard Böse, der überdies eine brauchbare Zusammenstellung der ganzen, auf Caesarius zurückgehenden Überlieferung bietet.[2] Vor allem ist zu beachten, daß nach Caesarius die heidnische Sitte in Arles selbst aufgehört hat und nur bei dem Landvolk fortlebt: *quia deus placatus vobis inspirare dignatus est, ut ... ista miserabilis consuetudo de hac civitate in integrum tolleretur, rogo vos, ... ut vobis non sufficiat, quod ipsi hoc malum ... non facitis*[3]; nur das Augurium, kein Herdfeuer zu geben und nichts auszuleihen, und die Sitte der *strenae* werden noch von den Bürgern beobachtet, *aliqui etiam miseri rustici* stellen den Gabentisch auf. Die Frommen werden aufgefordert, den christlichen Wandel *vicinis vel familiis vestris assidua castigatione* beizubringen.[4] Es ist

der Jahresalten auf die Kalenden. Während R.s Gesamtergebnisse in manchen Punkten (Märzkalenden, Vegetationsfest) unseren 2. Teil zu stützen geeignet sind und auch die gelehrte Behandlung der hellenistischen Antike vielfach förderlich ist, dürfte doch unser 1. Teil den entsprechenden Darlegungen R.s durch viel eingehendere Behandlung den Boden entziehen.

[1] Migne *Patrologia Latina* XXXIX col. 2001. 2003. 2239; *sermo* 129. 130 = *de Kalendis Ianuariis* I. II; s. 265 gegen Paganie überhaupt.

[2] *Superstitiones Arelatenses e Caesario collectae* (Marburg 1909) S. 9—11. Auch bei Maaß S. 109. Die Sammlung der Zeugnisse bei Chambers *The Mediaeval stage* (Oxford 1903) II 290ff. (vgl. Nilsson S. 71 Anm. 1) ist mir zurzeit nicht zugänglich. Vollständigkeit aller Anführungen der Caesariusstellen über die Kalenden erscheint in diesem Zusammenhange nutzlos. Über Böse vgl. Nilsson S. 109 Anm. 1; mit dessen kritischen Bemerkungen sind aber die Ausstellungen an Böses Leistung und Arbeitsweise nicht erschöpft. Nicht nur, daß er — wie seine Nachfolger — von Literatur Loening, Hauck, Vacandard, Malnory nicht kennt und von Quellen den Regino übersieht; er vernachlässigt das von Arnold S. 440 nachgewiesene Pastoralschreiben des Caesarius, benutzt die Vita Caesarii nach Migne, die V. Eligii zwar nach Kruschs Ausgabe *Mon. Germ. SS. rer. Merov.* IV, doch oberflächlich; S. 66f. ist übersehen, daß die zitierte Stelle des Burchard von Worms aus Isidor *Etym.* VIII 9, 14—20 stammt, usw.

[3] Ps. Augustini s. 129 § 3 col. 2002.

[4] Ib. s. 130 § 2 col. 2004; auf beide Stellen weist Malnory p. 224 hin, ausführlicher Arnold S. 167.

das niedere Volk, die *miseri* oder *pagani homines*[1]; und wenn den Männern verboten wird, *tunicis muliebribus inserere militares lacertos*[2], so denke ich bei den Armen, die das Schwert, die Waffe zu führen gewohnt sind, nicht an Soldaten, sondern an das Landvolk. Die Stelle darf nicht gepreßt werden, gleich darauf folgen jene Worte, der beklagenswerte (heidnische) Brauch sei in der *civitas* ausgerottet. Man hat vielfach Stellen des

[1] Daß bei Caesarius *miseri, -abiles* die Heiden bedeutet, zeigt Arnold S. 167f.; also = *pagani* (das Caesarius synonym braucht): V. Schultze *Gesch. d. Untergangs d. griech.-röm. Heidentums* I (Jena 1887) S. 316 Anm. 2. II (1892) S. 105. 184. Arnold S. 156. Usener *Weihnachtsfest*[2] S. 302. Wissowa[2] S. 100 Anm. 6. Alb. Dieterich *Kl. Schr.* S. 531. 536. Nach Caesarius hängen nur die Bauern der alten Religionsübung an, die Grundherren lassen sie gleichgültig gewähren: Ps. Augustin s. 278 § 5, Migne XXXIX col. 2271, vgl. die von C. P. Caspari *Kirchenhistor. Anecdota* I (Christiania 1883) S. 215—224 herausgegebene *homilia ubi populus admonitur* des Cod. Einsidl. 281 s. VIII (Incipit *Magnum nobis gaudium*), die dem Caesarius gehört, Caspari S. 222; die Stelle wiederholt Paul Piper *Superstitiones et paganiae Einsidlenses* (in Mélanges offerts à Emile Chatelain, Paris 1910) p. 307, ohne Caspari zu kennen; auch mit Caesarius, der Literatur über ihn und über die Hs. ist P. nicht vertraut: eine oberflächliche Publikation, in der überhaupt nur Bekanntes steht, mit dessen Nachweis sich der Autor nicht aufgehalten hat. Über die Hs.: P. Gall Morel *Einsiedler Hss. d. lat. Kirchenväter bis z. IX. Jh.*, SB. d. Kais. Akad. d. Wiss. [zu Wien] LV (1867) S. 243—261. P. Gabriel Meier *Catal. codd. mss. qui in biblioth. mon. Einsidlensis O. S. B. serv.* I (Lipsiae 1899) S. 255—299.

[2] Ps. Augustin s. 129 § 2 col. 2002; vgl. Nilsson S. 88f., der die Alternative stellt, die Militärmaskerade, die in der Kaiserzeit aus dem Orient in die Kalendenfeier eingedrungen war, habe fortgelebt, oder es sei literarische Übertragung anzunehmen. Eher hat sich der ursprünglich soldatische Scherz auf andere Volksschichten ausgedehnt. Literarische Reminiszenz an Maximus von Turin liegt, wie Nilsson andeutet, daneben wohl sicher vor; vgl. Nilsson S. 71 die Stelle des Maximus. Verkleidung in Weiber auch sonst kultisch; so im Isiskult: Apuleius *Met.* XI 8 *alius soccis obauratis inductus serica veste mundoque pretioso et adtextis capite crinibus incessu perfluo feminam mentiebatur*, dazu der μαλακός des ägyptischen Briefes bei Wilcken *Chrestom.* 477 (vgl. Asterios von Amaseia bei Nilsson S. 84 Anm. 1). W. Weber *Aeg.-griech. Terrakotten* S. 154 Anm. 4, dessen mündlichem Hinweis ich diese Analogien verdanke, macht noch darauf aufmerksam, daß nach Plutarch ἀποφϑ. Ῥωμ. 55 an den Iden des Januar die *tibicines* Weibertracht anlegen durften. Radermacher S. 88.

Caesarius als Zeugnisse für germanische Religionsübung herangezogen; daran ist nach dem Gesagten nicht zu denken.[1] Malnory[2] läßt die meisten der von Caesarius berichteten Paganien auf die altkeltische Religion zurückgehen; das ist übertrieben, die Masse ist römisch, doch ergibt der Vergleich mit den älteren bezeugten Kalendensitten eine einzelne hervorragend wichtige keltische Einsprengung. Ganz abgelehnt ist der Versuch von Maaß, die auffallendsten Punkte auf griechischen Ursprung zurückzuführen.[3]

Zu diesen zählt die Tiermaskerade, die, schon viel früher in Ländern keltischer Siedelung erwähnt[4], bei Caesarius zum erstenmal in ihren beherrschenden Zügen hervortritt und eine gewisse literarische Berühmtheit erlangt hat. Caesarius sagt allgemein: *sumunt formas adulteras, species monstruosas* — die von Ambrosius von Mailand und Petrus Chrysologus von Ravenna deutlicher genannten Tiermasken[5] — und erklärt das näher als solche, *qui cervulum facientes in ferarum se velint habitum commutare; alii vestiuntur pellibus pecudum, alii assumunt capita bestiarum*[6]; in einer anderen Predigt nennt das Caesarius *indui ferino habitu et capreae aut cervo similem fieri* und rät: *cervulum sive* ⟨··⟩*niculam aut alia quaelibet portenta ante domos vestras venire non permittatis*[7]; in einer

---

[1] Die Germanen Südfrankreichs waren sicher keine *rustici*, sondern Grundherren.

[2] P. 227 suiv.; nur „*beaucoup de superstitions secondaires des Romains*".

[3] S. 113—117; dazu Böse S. 57—62. Nilsson S. 78 Anm. 3.

[4] Stellen bei Nilsson S. 71f. Radermacher S. 87ff.

[5] Nilsson S. 71. 81f.; die von Mai gefundene und dem Severian von Gabala zugeschriebene, in Wahrheit dem Petrus Chrysologus gehörende *homilia de pythonibus et maleficis* druckt auch Migne *Patrologia Graeca* LXV 27 seq. nach Mai *Spicil. Rom.* X (1844) p. 222 seq.; vgl. auch Bünger *Gesch. der Neujahrsfeier in der Kirche* (Göttingen 1911) S. 14 Anm. 8.

[6] Ps. Augustin s. 129 § 2 col. 2001, vgl. col. 2002 *quamvis diversorum similitudinem pecudum exprimere in se velint.*

[7] Ib. s. 130 § 2 col. 2004.

dritten heißt es *si adhuc agnoscatis aliquos illam sordidissimam turpitudinem de hinnicula vel cervula exercere.*[1]

Um die *hinnicula* ist viel gestritten: an der ersten Stelle ist die Überlieferung korrupt, als Varianten werden *anniculam, anulas, agniculam* angeführt. Leider bleibt eine kritische Ausgabe des Caesarius ein *pium desiderium*; nicht einmal die handschriftliche Grundlage seiner Predigten ist genügend erforscht[2], und ein Hineinziehen seines Ausschreibers Eligius von Noyon, wie es Maaß und Böse versuchen, scheint methodisch nicht statthaft.[3] Wir müssen, solange die beste Überlieferung noch nicht festgestellt ist, Caesarius aus sich selbst interpretieren: da fällt die Parallele *cervulum sive* ⟨. .⟩*niculam* mit *de hinnicula vel cervula* in der dritten Predigt auf. Man wird nicht mit Maaß *caniculam* emendieren, sondern *hinniculam* lesen.[4] Daß man dabei nicht mit Böse[5] an *hinnus* 'Maultier' denken darf, sondern an *hinnulus, -leus,* erscheint bei unvoreingenommener Prüfung der ganzen Traditionsreihe dieser Verkleidungsbräuche sicher; kurz vorher bezeichnet Caesarius die gleiche Sitte mit *capreae aut cervo similem fieri; hinnicula* muß demnach ein Rehkalb oder Hirschkalb sein[6], die Verbindung mit *cervulus*

[1] Ps. Augustin s. 265 § 5 col. 2239.

[2] Auch die wertvollen Mitteilungen aus Caesarius-Hss. von Arnold S. 451—467 führen nicht weiter; jene Varianten hätten nur dann Wert, wenn Alter oder Güte ihrer Hss. irgendwie feststünde, und es ist unbegreiflich, daß man sie unbesehen zur Grundlage des Textes nahm. Verdienstvoll wäre es, wenn ein Kenner der patristischen Überlieferung Näheres über die Hss. der drei Sermonen 129, 130 u. 265 gäbe.

[3] Zumal Eligius hier seiner Vorlage nicht wörtlich folgt, in welchem Falle er handschriftlichen Wert haben könnte, sondern in der stilistischen Fassung, wie wir sehen werden, von einer Nebenquelle abhängt.

[4] Der Archetyp bot, wie die Varianten zeigen, eine Lücke, die, da niemand an das im Vulgärlatein ungebräuchlich gewordene Wort *hinnicula* dachte, falsch ausgefüllt wurde, wobei man z. T. an die Austreibung der Jahresalten dachte. Die LA. *anniculam* ging in die *Epistola canonica* s. X (s. u. S. 113 Anm. 2) über: *cerbolum aut anniculas faciunt.*

[5] S. 60 Anm. 1; 61.

[6] Diese Möglichkeit erwog auch Böse S. 61: *hinnula* = Rehkalb *Arnob.* 5, 39.

drückt binomisch dieselbe Art Masken aus, und zwar die, von denen es in der ersten Predigt heißt *qui cervulum facientes in ferarum se velint habitum commutare.* Der Ursprung dieser Hirschmasken ist von der ernsten Spezialforschung immer in der keltischen Religion gesucht worden; wenn Maaß, der die Epona wegen des ihr heiligen Maultiers in den Zusammenhang zieht, daneben an eine germanische *superstitio* denkt, so gibt er keine Gründe an; der Hirsch des Aktäon, den Marx[1] und Maaß im Auge haben, ist eine zu weit hergeholte Hypothese. Malnory spricht von ‚Verkleidung '*en cerf et en génisse*'[2]; Arnold hat mit Recht bei den Tiermasken unserer Stelle einen Zusammenhang mit dem keltischen hirschgehörnten Gott Cernunnos[3] vermutet[4], und Nilsson hat, ohne Arnold zu nennen, dessen Hypothese erneuert.[5]

---

[1] *Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl.* LVIII (1906) S. 108 ff., der aber doch wenigstens unmittelbar auf Cernunnos zurückgeht, den er aus der griechischen Religion ableitet; ihm folgt Radermacher S. 117 vgl. 123; vgl. Nilsson S. 78 Anm. 3 zu Böse S. 61.

[2] S. o. S. 89 Anm. 4. Nichts bietet E. Vacandard *L'idolatrie en Gaule au VI^e et au VII^e siècle*, Rev. des quest. hist. LXV (1899) P. 445—447, wo über die Kalendenbräuche gehandelt ist.

[3] Z. B. Bertrand *La religion des Gaulois* p. 317 suiv. mit pl. 26. Cernunnos-Altar im Musée de Clugny; nach der Abbildung hat Cernunnos ein doppeltes Hornpaar, Hirsch- und Widderhörner. Ob Bertrand p. 342 suiv. mit Recht den Cernunnos auch auf dem Altar von Reims, wie p. 373 mit pl. 30 auf der Silbervase von Gundestrup findet — hier ein sitzender *deus cornutus,* widderköpfig mit Schlange und Torques in den Händen, Hirsch, Stier und wilden Tieren —, kann hier dahingestellt bleiben. An der keltischen Herkunft des Cernunnos ist nach Bertrand nicht zu zweifeln. Ch. Renel *Les religions de la Gaule avant le Christianisme* (1906) p. 246 und Titelbild. Vgl. auch Mommsen *Röm. Gesch.* V 95. Ihm bei *P W.* ²III 1984. Holder *Alt-Celt. Sprachschatz* I 993. Das archäologische Material wird Unverzagt vorlegen.

[4] S. 174 „Sie verkleideten sich als Hirsche und Hindinnen ... Wahrscheinlich hing dieser Brauch mit dem Kultus des altkeltischen Gottes Cernunnos zusammen"; vgl. S. 172 Anm. 571.

[5] S. 77, wo er sich aber durch Caspari nicht hätte verführen lassen sollen, Aldhelm ins Spiel zu bringen. Dessen *Epist.* 5 an Ehfrid, jetzt nicht mehr nach Migne, sondern in Ehwalds textkritisch verdienstvoller

Auch an das Kalb hat man bei diesen Tiermasken erinnert und die Interpretation mit archäologischem Material zu erhärten gesucht.[1] In der Tat ergibt sich, wenn man die Tier-

Ausgabe *Mon. Germ. Auct. ant.* XV 489 zu benutzen, enthält die Worte *prosatori..., luridum qui linguis celydrum trisulcis rancida virulentaque vomentem per aevum venena torrentia tetrae tortionis in Tartara trusit et, ubi pridem eiusdem nefandae natricis ermula cervulusque cruda fanis colebantur stoliditate in profanis, versa vice discipulorum gurgustia, immo almae oraminum aedes architecti ingenio fabre conduntur.* Die Stelle ist weder „hoffnungslos korrupt", noch *ermuli* (so Migne) mit Ducange in *hinnuli* 'Maultiere' zu emendieren, die überhaupt, wie im Text bemerkt, in der ganzen literarischen Kalendentradition ein Unikum wären. Der Sinn ist durchaus verständlich: der Schöpfer *(prosator)* hat die Giftnatter des Heidentums in die Hölle gestoßen und in Britannien, wo einst in Tempeln *ermula cervulusque* verehrt wurden, Hütten der Glaubensboten (Mönche) und Kirchen entstehen lassen. Ehwald verweist auf *Thes. Gloss.* I 518 *hermula statua sine manibus;* irgendwie hängt damit zusammen Serv. *Aen.* VIII 138 *hermos vocamus quosdam stimulos* [lies *tumulos*] *in modum signorum sine manibus. Prov. Salomonis* 26, 8 Vulg. *in acervum Mercurii; Thes. linguae Lat.* s. v. *acervus;* die sog. *Glossae Isidori, Corpus gloss. Lat.* V 604, 37 *Mercurius lapidum congeries in cacumine collium.* Preller-Robert *Griech. Mythol.* [4]S. 385 Anm. 5 über die ἕρμακες; ein altes latein.-deutsches Glossar in: *Symbolae ad litteraturam Teutonicam antiquiorem* (Havniae 1787) *In acervo Mercurii: Consuetudinem habebant ambulantes in via, ubi sepultus est Mercurius, lapidem iactare in ipsius unusquisque honorem,* vgl. Caspari *Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum* (Christiania 1883) S. 8. 16. Aldhelm will sagen, in den Tempeln seien Statuen und Hirsche verehrt worden; für Statuen gebraucht er in der irischen, gesucht gelehrten Manier dieses Briefes den Ausdruck *ermula,* den er aus literarischer, auf eine griechische Quelle zurückgehender Tradition (wohl durch Vermittlung einer Glosse) kennt; auch der *cervulus* stammt, wie unten ausgeführt wird, aus literarischer Quelle. Die LA. *ermula* steht durch mehrere Hss. fest und ist nicht zu emendieren; Ehwald, der ja *ermula* richtig aus der Glosse interpretiert, hätte die Deutung '*ermulam cervulumque*' *pro vetula ac cervo accipio* besser für sich behalten, zumal er diese Weisheit lediglich aus Ducange bezieht und die neuere Literatur über die Tiervermummungen nicht kennt. Hülflos Radermacher S. 98 (auch nach der veralteten Lesung).

[1] Nilsson S. 77f. Von den beiden Göttinnen auf der Jupitersäule zu Mainz kann die, die den Fuß auf einen Kalbs- oder Rindskopf setzt, auf die Rindermaske bezogen werden, nicht die andere, die Epona, hinter der ein Pferd oder Maultier kniet; *hinnicula* ist nicht mit Böse S. 60

maskerade bei Caesarius ins Auge faßt, neben der Verkleidung als Hirsch oder Reh, die als ungezähmte Tiere bezeichnet werden: *cervulum facientes in ferarum se velint habitum commutare,* und auf die sich die Mehrzahl der Stellen bezieht, daß auch zahme Tiere dargestellt wurden: *alii vestiuntur pellibus pecudum*; also Rindvieh, das hier auch ältere Schriftsteller aus dem keltischen Siedelungsgebiete erwähnen.[1] Die übrigen Vermummungen, die Caesarius anführt, treten in der späteren Tradition zurück und können kurz abgemacht werden. Da sind vor allem die erwähnten Verkleidungen bärtiger Männer in Frauentracht: *viri nati muliebribus vestiuntur et turpissima demum demutatione puellaribus figuris virile robur effeminant, non erubescentes tunicis muliebribus inserere militares lacertos, barbatas facies praeferunt et videri feminae nolunt*[2], oder an anderer Stelle: *Quid enim est tam demens quam virilem sexum in formam mulieris turpi habitu commutare?*[3] Wenn darauf folgt: *Quid tam demens quam deformare faciem et vultus induere quos etiam daemones expavescunt,* so mag man an die Göttermasken denken, die uns Petrus Chrysologus von Ravenna bei der Kalendenfeier beschreibt, die *tota daemonum pompa,* in der Saturn, Jupiter, Herkules, Diana mit ihrem Jagdgeleit, Vulkan (*verbis anhelantem turpitudines suas*!) dargestellt werden, und andere Gestalten, *quorum, quia portenta sunt, nomina sunt tacenda, quorum deformitates quia natura non habet, creatura nescit, fingere ars laborat.*[4] Der Autor unterscheidet davon die

Anm. 1 auf dieses zu beziehen (vgl. auch Nilsson S. 76), sondern aus der Gesamtheit der Caesariusstellen heraus zu interpretieren, da jeder sichere Anhaltspunkt für Pferdemasken u. ä. fehlt.

[1] Nilsson S. 76 (vgl. 71. 81) über Maximus und Petrus Chrysologus (jener nennt *pecudes,* dieser *bestiae, iumenta, pecudes*); vgl. auch Maaß S. 115. Nach N.s Nachweis S. 71f. 76 findet sich die Hirschmaske schon um 390 bei Ambrosius von Mailand und Pacianus von Barcelona.

[2] Ps. Augustin s. 129 § 2 col. 2002. [3] Ib. s. 130 § 1 col. 2003.

[4] Mai *Spicil. Rom.* X 222 sq. = Migne *PG.* LXV 27; auch das Folgende wichtig: *In idolum transfiguratur homo. Et si ire ad idola crimen est, esse idolum quid videtur?* Dann wird die Technik der Verkleidung

Tier- und Frauenmasken. Obwohl nur von den Tiermasken in der Literatur nach Caesarius häufiger die Rede ist, werden sich, wie die Geschichte der Karnevalsbräuche schon allein beweisen dürfte, auch die anderen Vermummungen aus Römerzeit erhalten haben: ein Zeugnis aus Spanien werden wir kennen lernen. Wie die sakralen Tiermasken, die an sich ja mit den römischen Göttermasken gleichbedeutend sind, sich an die Kalendenbräuche anfügen konnten, werden wir am Schluß unserer Untersuchung vielleicht genauer erkennen; immerhin versteht man schon jetzt, warum die Kirche so nachdrücklich gegen die Kalendenverkleidung kämpft: es ist der heidnische Mummenschanz, die Heidengötter wie die Tiermasken bedeuten Dämonen; Gott, wie Petrus Chrysologus sagt, wird durch diese ungestalten Verkleidungen beleidigt, weil der Mensch sein Abbild ist (Exodus 20, 4 usw.). Was uns Caesarius weiter von den *Kalendae Ianuariae* erzählt, die *auguria*, besonders kein Feuer aus dem Hause zu vergeben und nichts auszuleihen, die *strenae*, die mit Speisen bedeckten Tische, die in der Neujahrsnacht zur Vorbedeutung für das Jahr aufgestellt werden, das wird uns noch in der Tradition des Mittelalters begegnen; es bezeugt, daß die echte altitalische Volksreligion sich unter den Provinzialen, deren alte Sitte nicht vom Firnis der hellenistischen Großstadtkultur übertüncht wurde, bis in späte Zeit besonders rein erhalten hat.

Von Caesarius ist nun eine große Gruppe jüngerer Quellen abgeleitet; die ihm örtlich und zeitlich noch nahestehenden können den Brauch selber noch kennen und bei der Polemik an das bekannte Vorbild anknüpfen; später und auf anderem Boden beweisen die Zeugnisse nur literarische Übertragung.

---

karikiert: *carbo deficit . . . paleae, pelles, panni, stercora toto saeculo perquiruntur, et quidquid est confusionis humanae, in eorum facie collocatur.* Die Stelle scheint nicht aus literarischer Tradition abzuleiten. Nilsson S. 81f. und Radermacher S. 94, der den wirklichen Autor nicht kennt; beide weisen gut auf dessen Sermo 155 hin.

Zunächst beeinflußt die Predigt des Caesarius die Kanones gallischer Kirchenversammlungen. Zwischen 573 und 603 bestimmt die Synode von Auxerre an der Spitze ihrer Beschlüsse: *Non licet Kalendas Ianuarii vetolo aut cervolo facere vel streneas diabolicas observare, sed in ipsa die sic omnia beneficia tribuantur, sicut et reliquis diebus.* Die Überlieferung führt übrigens eher auf die LA. *vetola* statt *vetolo.*[1] Die Abhängigkeit von Caesarius ergibt sich aus dem Passus über die *strenae* und das Ausleihen: Caesarius sagt[2]: *ut ... vel aliud quodcumque beneficium cuicumque petenti non tribuant. Diabolicas etiam strenas et ab aliis accipiunt et ipsi aliis tradunt.* So wird man auch die Worte über die Tiermaske inhaltlich auf Caesarius zurückführen müssen, obwohl sie formell selbständig gefaßt sind, eine Fassung, die bestimmenden Einfluß auf die ganze jüngere Überlieferung gewann. Den Grund der Formulierung erkennen wir: man setzte die rhetorisch gefärbte Sermonprosa des Caesarius[3] in die dem Volke geläufige Ausdrucksweise um; schon Pacianus (um 390) sagt: *puto nescierant cervulum facere*[4]; also ist *vetolo (vetola) aut cervolo facere* die übliche vulgärlateinische Bezeichnung für die bei den Kelten herkömmlichen Formen der Tiermaskerade gewesen, und nur aus diesem Grunde darf man aus dem Kanon, der sonst lediglich für die Einwirkung des Caesarius auf die Nachwelt beweis-

[1] *Mon. Germ. Conc.* I 179 c. 1; auch Bruns *Canones apost. et conc.* II 237 c. 1. Nilsson S. 74 zitiert das Konzil mit ungenauer Chronologie nach der veralteten Ausgabe von Mansi. Vgl. E. Loening *Gesch. d. d. Kirchenrechts* II (Straßburg 1878) S. 461—463. Hauck *Kirchengesch. Deutschl.* I³⁻⁴ S. 126. Vacandard p. 446. Renel p. 373. Arnold S. 174. Zu *vetolo,* das in keiner Hs. steht, folgende Varianten: *vecolo, vetola* (der Herausgeber Maaßen setzt ein Fragezeichen), *vecola, vaecola.* Eine Hs. hat *cervola,* alle anderen *cervolo.* Vgl. Caspari *Hom. de sacril.* S. 56 Anm. 3. Es ist also sehr zweifelhaft, ob man nicht *vetola* lesen muß.

[2] Ps. Augustin s. 129 § 3 col. 2002, vgl. s. 130 § 3 col. 2004.

[3] Der z. B. streng auf rhythmischen Satzschluß sieht. Über diesen bei seinem Lehrer Julianus Pomerius s. Wilh. Meyer *Ges. Abh. z. mittelalt. Rhythmik* II 278.

[4] Nilsson S. 72.

kräftig ist, Rückschlüsse auf die damaligen Zustände ziehen.[1] Man kannte also außer der Maske des Hirsches die des Rindviehes vorwiegend in Gestalt des Kalbes: nur so sind die Worte zu deuten, wenn man sich die innere Abhängigkeit von Caesarius vergegenwärtigt. Da die Zusammenstellung *cervulus et vetula*, die fortan ständig wiederkehrt, von dem Kanon von Auxerre herstammt, dürfen wir sie nicht aus jüngerer Überlieferung interpretieren, und deshalb ist die beliebte Beziehung auf die Austreibung der Jahresalten[2] (*vetula* soll diese Bedeutung haben) abzulehnen: *vetolo* ist, wie man längst erkannt hat[3], wenigstens in den ältesten Quellen, von denen die jüngeren abhängig sind, Vulgärlatein für *vitulus*. Die beiden Masken

---

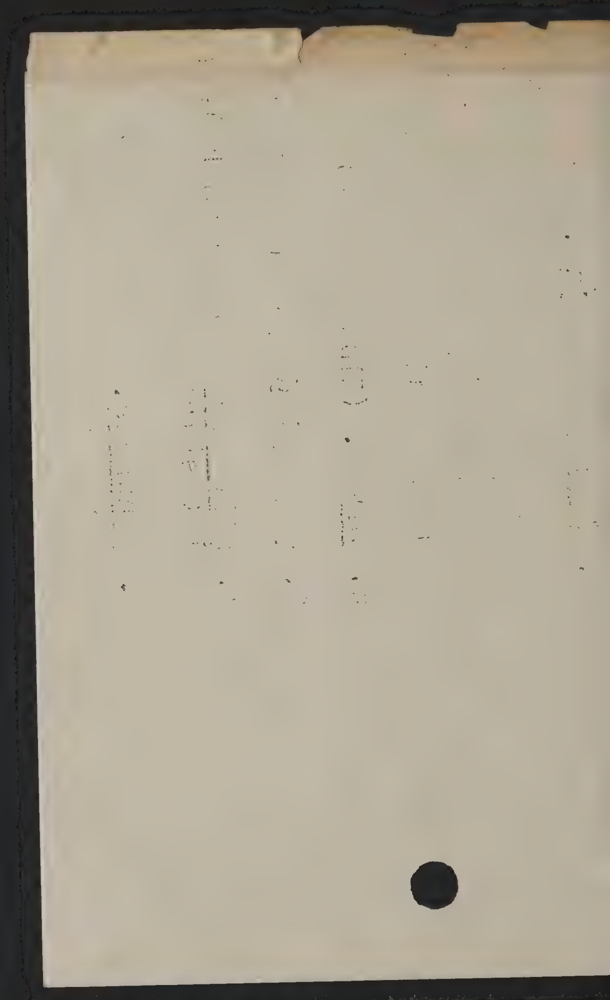
[1] So richtig die oben S. 97 Anm. 1 genannte Literatur über das Konzil von Auxerre.

[2] Die Behauptung von Nilsson S. 76, das zweite Wort der Formel werde „gewöhnlich von der Figur eines alten Weibes verstanden", kann ich so nicht als richtig zugeben. Das πρῶτον ψεῦδος beging Ducange. Von namhaften neueren Forschern kommen wesentlich nur Usener *Religionsgesch. Unters.* I, Das Weihnachtsfest [2]S. 218, Maaß S. 115, Bilfinger II 82 ff. in Betracht. Über die Jahresalte (Anna Perenna, Befana, das *bruciar la vecchia* usw.) vgl. Usener *Italische Mythen* a. a. O. S. 182—209 (Kl. Schr. IV 93 ff.). Preller-Jordan I 343—346. Mannhardt *Baumkult* [2]S. 498 f. Ders. *Antike Wald- und Feldkulte* [2]S. 200. Wissowa [2]S. 147 f. 241 f. Dieterich *Sommertag*, Kl. Schr. S. 336 f. — Freilich können die jüngeren Abschreiber, soweit sie sich überhaupt etwas dabei dachten, *vetula* mißverständlich auf die Jahresalte bezogen haben, für die sich jetzt wieder Radermacher S. 91 ff. erklärt.

[3] Z. B. Caspari *Kirchenhist. Anecdota* I 175 Anm. 2. Vacandard l. c. p. 446. Bünger S. 15. Auch Loening, der S. 462 allgemein bemerkt, „daß sie (die Christen) am 1. Januar alter heidnischer Sitte gemäß sich in Tierhäute steckten", scheint die gleiche Auffassung zu haben, die Nilsson S. 76 f. hauptsächlich im Anschluß an Caspari betont. So auch die Literatur über die Bußbücher (s. u.): Friedberg S. 25. Schmitz S. 311 (schwankend). Sprachlich vgl. zu der ganzen Überlieferungsreihe Caspari *Pseudoaug. Hom. de sacril.* S. 55 Anm. 3. 56 Anm. 3. Vertauschung der Vokale *i* und *e* im gallischen Vulgärlatein der Merowingerzeit ganz gewöhnlich, Beispiele aus der Sprache des sog. Fredegar gibt Krusch *Neues Archiv* VII 486 f., dazu etwa Fredeg. III 9 p. 95 Kr. (SS. rer. Merov. II) *bistea* = *bestia*, IV 20 p. 128 *duodicem*.

Schneider 85 names;

[illegible] for Kalender



des Caesarius entsprechen völlig den beiden des Kanons: *cervus, cervulus, hinnicula, caprea*: *cervolo; pecudes*: *vetolo*.[1]

Nicht unmittelbar mit Caesarius, wie es in der Regel geschieht[2], sondern daneben mit dem Konzil von Auxerre zu verbinden ist Eligius von Noyon († 659), bei dem die in diesem Zusammenhang gewohnheitsmäßig vernachlässigte Überlieferung zunächst kurz darzulegen ist. Die als sein echtes Werk z. B. von Thijm betrachtete Schrift *de rectitudine catholicae conversationis* scheidet aus: Krusch hat sie als jüngere Sonderausgabe desjenigen Kapitels der *Vita Eligii* (II c. 16) erwiesen, aus dem sich die zusammengearbeiteten echten Predigten herausschälen lassen. Für uns kommt also nur *Vita Eligii* II c. 16 in Betracht; leider ist seine Biographie nicht in der ursprünglichen Gestalt, wie sie Audoen († 683) verfaßt hat, auf uns gekommen, sondern nur in Überarbeitung aus Karolingerzeit.[3] Die Überarbeitung ist jedoch, wenigstens

---

[1] Die von Böse S. 61 statuierte Dyas bei Caesarius deckt sich nicht mit der von mir bestimmten; seine Polemik gegen Caspari über die *vetula* (S. 57 ff.) ist abzulehnen, mit Eligius beweist er nichts. — Das Konzil von Tours (567) *Mon. Germ. Conc.* I 126 sq. c. 18. 23 — vgl. Nilsson S. 74, L. Duchesne *Origines du culte chrétien* [2]275 n. 2 (die vierte Aufl. mir zurzeit unzugänglich) und die oben S. 97 Anm. 1 genannte Literatur — bekämpft die Kalendenfeier nur in allgemeinen Ausdrücken, geht aber wegen des Euhemerismus (s. u.) ebenfalls auf Caesarius zurück. Das IV. Konzil von Toledo, dessen Kalendenkanon Nilsson S. 74 nicht gefunden hat, ist das von 633; im 11. (nicht 10.) c. bei Bruns I 226 heißt es nur *in temporibus quoque reliquorum Kalendis Ianuariis, quae propter errorem gentilium aguntur, omnino Alleluia non decantabitur*. Bei der wenig prägnanten Ausdrucksweise muß die Beziehung auf Caesarius dahingestellt bleiben. Vgl. die Zusammenstellung der Januarkalenden in Konzilien bei Böse S. 41 f.

[2] S. o. S. 92.

[3] Ed. Krusch *Mon. Germ. SS. rer. Merov.* IV 634—714; vgl. Wattenbach *Deutschlands Geschichtsquellen* I [7] 126. Molinier I 136 nr. 425. Hauck *DKG.* I [3—4] S. 314. 327 und in *PRE.* [3]V 301. Thijm in *KL.* V 375—377. Vacandard *Vie de Saint-Ouen, évêque de Rouen* (1902) und in *Rev. des quest. hist.* LXIII (1898) 469—480. LXV (1899) 243—245. Helm I 89. Maaß S. 108 f. Die Kontroverse zwischen Krusch-Vacandard

soweit es uns hier angeht, lediglich formal und hat den Sinn der Vorlage kaum verwischt. Die Stelle über die Januarkalenden lautet[1]: *Nullus in Kalendas Ianuarii nefanda et ridiculosa vetulas aut cervulos vel iotticos faciat neque mensas super noctem conponat neque strenas aut bibitiones superfluas exerceat.* Soweit die Vita auf Predigten des Eligius beruht, zeigt sich engster Anschluß an Caesarius, für den die Edition von Krusch zahlreiche Nachweise erbringt; ja, diese können, wie Hauck richtig bemerkt, noch stark vermehrt werden. Ferner benutzt das Kapitel gallische Konzilskanones und, was an der ausgehobenen Stelle nicht in Betracht kommt, den Martin von Braga. Für einzelne merkwürdige Stellen ist überhaupt keine Vorlage nachweisbar.[2] Das Wort *iotticos* muß, wie auch Krusch annimmt, mit *iocus* zusammenhängen[3] und die von Caesarius neben den

---

und Hauck über die erhaltenen Homilien des Eligius scheidet hier aus, da sie nichts über die Paganien enthalten; die Echtheit der Predigt, die Krusch fand und l. c. p. 749—761 abdruckt, zweifelt Hauck *DKG* I 3—4 314 Anm. 1 an. Das Verhältnis der *Vita* zu *de rect. cath. conv.* und den Quellenwert von *V. El.* II c. 16 erörtert abschließend Krusch l. c. p. 652 sq. Ähnlich wie Krusch (dem Hauck I 3—4 328 Anm. 3 zustimmt) nimmt Vacandard als Vorlage eine echte Predigt des Eligius an. Übersetzung von *V. El.* II c. 16 bei Vacandard *Rev. des quest. hist.* LXV 443—445.

[1] *V. El.* II c. 16 p. 714 Kr. Diese abschließende Edition erledigt vorab das unsichere Herumtasten am Text, wie es Böse S. 22. 80 versucht, der auch wie Maaß *de rect. cath. conv.* als echt behandelt.

[2] Böse arbeitet mit dem Migne-Text und übersieht Kruschs Nachweise über Quellen und Überlieferung; vgl. S. 20 seine Hypothese eines später aus Caesarius gefertigten Index der Paganien. Auch die Konstruktion verlorener Sermonen des Caesarius über das Heidentum in Arles ist willkürlich und gänzlich unbegründet. Ich stütze mich auf eine kritische Untersuchung des ganzen Kapitels, deren Ergebnisse hier nicht im einzelnen auszuführen sind; vgl. auch die von Böse S. 21—27 zusammengestellten Caesariusparallelen zu *de rect. cath. conv.*

[3] Krusch l. c. p. 714 nota 8; die LA. *ulerioticos* eines Codex von *de rect. cath. conv.*, mit der noch Böse operiert, war durch Krusch bereits beseitigt, da sie in der älteren und besseren Überlieferung nicht begegnet. Die LA. *iotticos* ist vielfach emendiert worden (Maaß S. 11: *catulos*); W. Weber denkt an *senicos* (wegen des auch in *vetula* möglichen

Tiermasken noch berührten anderweitigen Vermummungen zusammenfassen. Dann ist die Komposition der Stelle klar: von *neque mensas* ab folgt der Autor formal und inhaltlich dem Caesarius[1], inhaltlich auch vorher, doch ist die Zusammenfassung durch den Kanon von Auxerre beeinflußt: *vetulas aut cervulos .. faciat*, vgl. *vetolo (vetola) aut cervolo facere.* Höchstens könnte man annehmen, daß Eligius ganz entsprechend wie das Konzil Kenntnis des Maskenbrauches und seiner volkstümlichen Bezeichnung hatte und bei *vetola* nicht mehr an das Kalb, sondern an die Jahresalte dachte; ob aus Augenschein, kann nicht so sicher behauptet werden, da uns ein übersehenes Zeugnis[2] lehrt, daß später die Kirche stellenweise mit Erfolg den „heidnischen Kalendenunfug" in sogenannten „christlichen Festbrauch" umzubiegen bestrebt war. In einem Leben des Bischofs Samson von Dol (in Armorica)[3], der zwischen 557 und 567 starb, wird erzählt, daß der Heilige einst *veniente*

weise vorliegenden Mißverständnisses 'Jahresalte') oder *ionicos;* doch möchte ich mich der Auffassung eines so vorzüglichen Kenners des Merowingerlateins wie Krusch anschließen, der mir gütigst mitteilt, er halte die Deutung „Spaßmacher" für möglich, oder man müsse *idioticos = rusticos* konjizieren. Radermacher, der wie seine Vorgänger ohne den kritischen Text arbeitet, lehnt zwar S. 97 Anm. 1 die Maaßschen *catulos* ab, doch seine eigene Emendation *iorcos* befriedigt auch nicht.

[1] Zu der oben S. 91 Anm. 7 angeführten Stelle tritt Ps. Augustin s. 129 § 3 col. 2002 *Aliqui etiam rustici mensulas in ista nocte quae praeteriit plenas multis rebus, quae ad manducandum sunt necessariae, componentes tota nocte sic compositas esse volunt* etc.; § 4 l. c. *maximam partem hominum diebus istis gulae vel luxuriae deservire et ebrietatibus et sacrilegis saltationibus insanire*; s. 130 § 1 col. 2003 *per licentiam ebrietatis;* § 3 col. 2004 *qui Kalendas istas pro gula et ebrietate sacrilega consuetudine colunt* und vorher über die *strenae.*

[2] Meines Wissens nur von Arnold S. 175 in diesem Zusammenhang beachtet, der die Stelle anführt. Dazu jetzt Radermacher S. 110, freilich ohne kritische Wertung.

[3] II c. 1, *Acta SS.* O.S.B. I 172 sq., vgl. Molinier I 129 nr. 382: nach ihm ist sie vor dem X. Jh. abgefaßt und *„ne paraît pas fort ancienne"*. So auch Krusch nach frdl. Mitteilung, der keine echte Quelle, sondern nur Rückschluß aus dem klerikalisierten Brauch annimmt; höher schätzt Lot *Mél. d'hist. Bretonne* p. 97 die *Vita* ein.

*per annuam vertiginem Kalenda Ianuaria, qua homines supradictae insulae (Resiae) hanc nequam solemnem . . . consuetudinem prae ceteris sane celebrare consueverant,* dagegen predigte und sie davon abzustehen bewog, darauf *omnes parvulos, qui per insulam illam ob hanc nefariam diem discurrebant,* zu sich rief, ihnen *mercedem nummismunculi auro quod est mensura* schenkte und ihnen fürder die *sacrilega consuctudo* untersagte, mit dem Erfolg, *ut usque hodie ibidem spiritales ioci eius solide ac catholice remanserint.* Es handelt sich also neben den Hauptriten, die nicht näher erklärt werden, um einen Bettelumzug, wie er in Kleinasien und durch Caesarius für die Kalenden bezeugt ist, hier aber als Kinderumzug erscheint. Die *strenae* werden ständig durch Kinderbescherung mit einem Goldstück, die vom Klerus ausgeht, ersetzt: selbst wenn man die Stelle nur für die Entstehungszeit der Vita verwendet, liegt doch die früheste Klerikalisierung der Kalendenbräuche vor.

Die weitere Tradition über die Kalendenmasken auf fränkischem Gebiet macht nun völlig den Eindruck, literarisch zu sein; wenn sich auch das hergebrachte Treiben beim Volke erhalten hat, der Wortlaut der Zeugnisse bietet keinen zwingenden Beweis dafür, daß die Autoren ihn im Auge hatten. Zeitlich zunächst kommen die Bußbücher.[1] Die Reihe der

[1] F. W. H. Wasserschleben *Die Bußordnungen der abendländ. Kirche* (Halle 1851) S. 1—80, gegen dessen Feststellungen der Weihbischof Herm. Jos. Schmitz *Die Bußbücher u. d. Bußdisciplin der Kirche* (Mainz 1883, zitiert als Schm. I) mit der Annahme nicht durchgedrungen ist, es gäbe ein selbständiges Pönitentiale der römischen Kirche, und dieses sei gemeinsam mit den angelsächsischen Bußbüchern Grundlage der „fränkischen", zu denen er auch in Italien entstandene wie das *Poen. Cummeani* rechnet. Vgl. desselben Verf. *Die Bußbücher und das kanon. Bußverfahren* (Düsseldorf 1898, zitiert als Schm. II) und zur Kritik seiner Theorie Friedberg in *PRE*³ III 581. Hauck *DKG.* I³⁻⁴ S. 274 Anm. 3. W. v. Hörmann *Bußbücherstudien*, Zeitschr. der Sav.-Stiftung Kan. Abt. I (1911) S. 201 Anm. 1. Vering *Beichtbücher* in KL. II² 209—221, von katholischen Autoren z. B. noch Joh. Bapt. Sägmüller *Lehrbuch des kath. Kirchenrechts*³ I 153—155. — Emil Friedberg *Aus deutschen Bußbüchern.* Ein Beitrag zur deutschen Culturgesch. (Halle 1868), gibt eine brauchbare Zusammenstellung der in

fränkischen Pönitentialien entspringt dem Vorbild der irischen, das insulare Glaubensboten auf das Festland brachten. Es enthielt, wie die rein angelsächsische Gruppe, keine Bestimmung über die Januarkalenden; auch das dem Columba von Bobbio († 615) zugeschriebene[1], das uns jedenfalls in jüngerer Form vorliegt, berücksichtigt wohl Paganismen[2], nicht aber Neujahrsbräuche. Auf diese geht ein Kanon, der in einer ursprünglichen ausführlichen Gestalt und in jüngerer Verkürzung einer ganzen Reihe fränkischer Bußbücher gemeinsam ist, ohne daß man eine zwingende Klassifikation durchführen könnte; nur wird die Grundlage von einigen schon dem VII. Jahrhundert zugeschrieben, und die Benutzung durch Pirmin, die gleich erwiesen werden wird, gibt für die Aufnahme des Mummenschanzes den terminus ad quem 724—727, während die Synode von Auxerre den terminus a quo liefert.[3]

dieser Überlieferung bekämpften Volksbräuche und Paganien, ohne sich mit der Frage nach der Tatsächlichkeit der Aussagen oder nach dem Kulturkreis, dem der einzelne Brauch entstammt, kritisch zu beschäftigen. W. v. Hörmann S. 200 ff. Allgemein über die Gruppe: Helm I 87 f. Übersicht über die auf die Januarkalenden bezüglichen Stellen: Böse S. 50—53, vgl. Friedberg S. 64; auch Nilsson S. 74; Bünger S. 28 Anm. 1; Radermacher S. 91 f. geht auf die Bußbücher nicht ein.

[1] Wasserschleben S. 52—57. Schm. I 205—215. 588—594. II 146—153 spricht das Pönitentiale dem Columba ab; vgl. aber Hauck *DKG.* I$^{3-4}$ S. 273 ff.

[2] C. 24 p. 600 Schm. I.

[3] Schmitz (vgl. v. Hörmann S. 233) rechnet die Gruppe zu dem Kern seiner römischen Bußordnungen und nimmt als Objekt der auf Paganie bezüglichen Satzungen heidnische Gebräuche in Italien an, vgl. Schm. I 167 ff. II 138 ff.; *Arch. f. kath. Kirchenrecht* LI 33—35. Doch auch er gibt fränkische Zusätze zu, und da in dem Kalendenkanon ein gallisches Konzil Vorlage und — will man für seine Aufnahme nicht lediglich literarische Beweggründe gelten lassen — ein gallischer, wenn nicht alles trügt, Rom gänzlich unbekannter Brauch Anlaß war, ist für ihn die Frage, ob es überhaupt eine römische Bußordnung gab, gleichgültig. Für die Altersbestimmung scheidet das *Poenitentiale Cummeani*, das man mit einem 744 gestorbenen Bobbieser Mönch hat in Verbindung bringen wollen, aus, da der Kalendenkanon nur in der jungen interpolierten Form steht (s. u. S. 104 Anm. 2), und zwar in der verkürzten Fassung; die echte, von Zet-

Sachlich erfahren wir nichts Neues: Buße schuldet, *si quis, quod in Kalendis Ianuariis multi faciunt, quod adhuc de paganis residit, in cervolum, quod dicitur, aut in vecola* (sic!) *vadit* . .; *quia hoc daemonum est*; so heißt es in der ausführlichen Fassung[1], oder verkürzt *Si quis in Kalendis Ianuarii aut in vecola aut in cervolo vadit* . ., *quia hoc daemonium est.*[2] Die Abhängigkeit von gemeinsamer Vorlage ist für beide Fassungen und die mit ihnen übereinstimmenden, soweit sie das Mißverständnis *vecola* haben, deutlich; einmal wird es in *vehicula* zu emendieren versucht. Schon Wasserschleben[3] wies auf den Kanon von Auxerre als Quelle hin, nur daß *vetolo* (oder *vetola*) *aut cervolo facere* zu *in v. aut in c. vadere* abgeändert ist. Auch die jüngere Reihe fränkischer Bußbücher, die zeitlich und der Tendenz nach schon teilweise mit Pseudoisidor zusammenfällt, weicht nur teilweise ab. Sachlich erfahren wir nichts Neues;

---

tinger gefundene und im *Arch. f. kath. Kirchenrecht* LXXXII 505ff. herausgegebene Form kennt ihn nicht. Über die Zusammengehörigkeit der ganzen Gruppe vgl. die neueste Spezialliteratur bei v. Hörmann S. 233ff. Vgl. auch die Konkordanz bei Schm. I 702.

[1] *Poen. Merseb.* A s. IX c. 32 p. 361 Schm. II (vgl. Wasserschleben S. 57—60. Schm. I 697—705). *Poen. Burg.* s. VIII c. 33 p. 322 Schm II. *Poen. Vallicell.* I s. X c. 88 p. 311 Schm. I (nur die Wortstellung in Unordnung: *si quis quod in Kal. Ian., quod m. fac. adhuc — in vetula* e. q. s.). Es ist dies das vornehmlichste *Poenitentiale Romanum* von Schmitz, dessen Grundlagen (I 237f.) noch in die erste Hälfte des VIII. Jh. gehören sollen. Ähnlich *Poen. Floriac.* c. 31 p. 343 Schm. II (*vehicula*, ohne *adhuc*); *Poen. Paris.* c. 26 p. 329 Schm. II (ohne *quod — residit*); *Poen. Rom.* bei Halitgar c. 36 p. 479 Schm. I (Ps. Rom. VI § 3 p. 368 Wass.).

[2] So *Poen. Ps. Cummeani* VII c. 9 p. 627 Schm. II. *Si quis Kalendas Ianuarias in cervolo vel vicola vadit Poen. Bobiense* s. VIII c. 30 p. 325 Schm. II; *Poen. Sangall.* c. 28 p. 347 Schm. II ebenso *(cervulo aut vetula). Cap. iudic.* s. VIII (vgl. Schm. I 396. II 377) c. 18 p. 237 Schm. II *Si quis in Calendas Ianuarias consuetudine paganorum cum cervula aut qualibet vecula vadit* . ., *quia et hoc daemonum est* (vgl. *Poen. Vallicell.* II c. 62 p. 379 Schm. I) vermischt die kürzere und längere Fassung; es ist nach Schmitz Kompilation dreier Gruppen.

[3] S. 59. So auch Friedberg S. 64 und Schm. I 311. Beachtenswert ist, daß für das Konzil von Auxerre einige Codd. *vaecola, vecola* haben: s. o. S. 97 Anm. 1.

die durchgehende Verlesung *vecola*[1] beweist, daß lediglich literarische Übertragung vorliegt. Aber auch jene jungen Texte, die aus dem Rahmen fallen, sind nicht infolge von Rücksicht auf noch bestehenden Brauch abgeändert, sondern durch die echte Fassung des Caesarius und ihre Ableitungen, wie sie damals durch die Predigtliteratur bekannt wurden, interpoliert.[2] Höchstens kann man die Möglichkeit zugeben, daß die gemeinsame Vorlage des ausgehenden VII. oder beginnenden VIII. Jahrhunderts die Maskerade kannte und aus diesem praktischen Grunde den Kanon von Auxerre aufnahm; notwendig ist auch das nicht. In welcher Gegend aber diese Vorlage entstanden ist, bleibt völlig unsicher.[3] Schottenmönche werden,

[1] Zusammengestellt von Caspari *Hom. de sacril.* S. 56 Anm. 3. Cummean hat im Titel VII *vecla*.

[2] *Poen. Hubertense* c. 35 p. 336 Schm. II *Si quis in Kalendis Ianuarii cervolam vel vetolam observaverit, quae de paganis remansit.* C. 42 p. 337 *Si quis balationes ante ecclesias sanctorum fecerit, seu qui faciem suam transformaverit in habitu mulieris aut ferarum seu mulier in habitu viri* (aus Ps. Augustin s. 129 § 2 col. 2001 sq. s. 265 § 5 col. 2239). Ähnlich *Poen. Merseb.* B c. 32 p. 432 Wass. *Si quis — ecclesiam fec. seque fac. s. — ferarum seu mulier in habitu viri. Poen. Ps. Theodori* s. IX l. XII c. 19 p. 597 Wass. hat zu der Cummean entsprechenden Fassung die Glosse *id est in ferarum habitus se communicant* (lies *commutant*) *et vestiuntur pellibus pecudum et assumunt capita bestiarum; qui vero taliter in ferinas species se transformant* (aus Ps. Augustin s. 129 § 2 l. c.), die zeigt, daß der Ausdruck *in cervulo aut vetula vadit* (so der Text) damals unverständlich geworden war. Spät ist *Poen. Ps. Bedae* qu. 33 p. 682 Schm. II *Fecisti aliquid paganias, quae in Calendis Ianuarii faciunt in cervulo aut in vegula?* Nach Wasserschleben S. 86 ff. ist es jünger wie Halitgar, vgl. Schm. I 675 f. Aus Halitgar, dessen Bußbuch in die Gruppe der jüngeren, durch Kompilation älterer Formen entstandenen Pönitentialien gehört, ging der Kanon in der Form *Fecisti aliquid, quod pagani faciunt in Kalendis Ianuariis in cervulo vel vegula?* in die große Bußordnung in Regino *de syn. causis et disciplinis ecclesiasticis* l. I c. 304 p. 145 über, daraus in Burchards von Worms *Decr.* X c. 5 § 20 u. a. kanonistische Sammlungen.

[3] Gerade die ausführlichere Fassung gehört der Gruppe an, die als *Poenitentiale Romanum* bezeichnet wird, und von der Schmitz ein Exemplar als im X. Jh. in einer römischen Kirche gebraucht nachwies; daraus darf aber nichts für den römischen Ursprung der Pönitentialien ge-

wie bei der Einführung der Pönitentialien in Frankreich überhaupt, so auch in diesem Einzelfalle ausschlaggebend gewesen sein. Nur als fränkisch, und zwar eher nord- wie südgallisch, werden wir sie ansprechen dürfen.

Nicht viel später wie das Auftauchen der Bußbücher beginnt im fränkischen Reich die Bekämpfung der Paganie in den Missionspredigten. Hier wie dort fehlt ein Passus gegen die Kalendenfeier nicht oft, hier wie dort ist die Einwirkung des Caesarius deutlich. Wechselseitige Beeinflussung der beiden Gruppen ist kaum von der Hand zu weisen; aber die Prediger verfügen über theologisches Wissen und kennen außer Caesarius noch andere bewährte ältere Schriften.

Nicht weiter einzugehen ist auf die in den Predigtsammlungen des VIII. und IX. Jahrhunderts beliebte Gepflogenheit, Sermonen des Caesarius, die häufig anonym oder unter Augustins Namen umliefen, wörtlich oder verkürzt unter jüngere zu mischen; so ist die Kalendenpredigt im sogenannten Homiliar des Bischofs Burkhard von Würzburg († 754) vollständig der Sermo 129 des Caesarius.[1] Dessen Bekanntschaft war allgemein und ergibt sich aus der Art, in der die Polemik nicht

---

folgert werden, sondern nur, daß in jüngerer Zeit (IX. Jh.) diejenige Form dieser fränkischen Bußbücher, die in Rom Eingang fand, verhältnismäßig rein und ursprünglich war. Für jüngere Zeit sei jetzt verwiesen auf Franz Hautkappe *Über die altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen auf Caesarius von Arles,* in Forschungen und Funde, herausgeg. v. F. Jostes IV Heft 5, Münster 1917.

[1] Über das Burkhard zugeschriebene Homiliar (s. VIII—IX) vgl. Nürnberger *Aus d. litterar. Hinterlassensch. d. hl. Bonifatius u. d. hl. Burchardus* (Neisse 1888) S. 27ff. 158—165. Morin in *Rev. Bénéd.* XIII (1896) p. 100; über die Vorlagen der Predigten Hauck *DKG.* II 3—4 S. 260f. und Böse S. 36f., der Hauck übersieht. Hier handelt es sich um *hom. III de Kal. Ian.*, J. E. Eccard *Commentarii de rebus Franciae orientalis I* (Wirceb. 1729) 837 sq. Vgl. die alte Homilienhs. *cod. Einsidl.* 199 fol. 431—526 u. cod 281 fol. 1—148, s. VIII—IX, über die oben S. 90 Anm. 1 Literatur angeführt ist, und aus der Caspari mehrere Predigten des Caesarius, darunter die *homilia ubi populus admonitur*, ferner den Pirmin und die *hom. de sacrilegiis* druckte.

nur gegen die Januarkalenden, sondern auch sonst gegen eine ganze Reihe heidnischer Sitten geführt wird: Beleg dafür ist die große Klasse von Homilien, die auf die karolingische Musterpredigt zurückgeht.[1] Mußten wir schon für das Gallien der Merowingerzeit vorsichtig sein, aus der literarischen Tradition über Kalendenbräuche auf deren wirkliches Weiterleben zu schließen, so werden wir es doppelt, wenn nun aus methodisch völlig analogen Aussagen auf eine Übung jener keltisch-römischen Festriten durch das Heidentum Deutschlands geschlossen werden müßte. Mit einer gewissen Freude an der Vollständigkeit der aufgezählten heidnischen Gebräuche werden wir bei den Missionaren unter allen Umständen rechnen; daß die Polemik praktische Ziele verfolgte, wird zwingend widerlegt durch das sklavische Kleben am Wortlaut der Quelle, das vielmehr von der unsicheren Gewissenhaftigkeit, ja, der Borniertheit dieser Leute ein wertvolles Bild gibt. Hier wird die historische Untersuchung vollends zur textkritischen; doch dürfen wir den Umweg nicht scheuen, wenn wir zu einem sicheren Urteil über den Quellenwert unseres Materials gelangen wollen. Wie nötig das ist, erkennt man, sobald man

---

[1] W. Scherer *Eine lat. Musterpredigt aus der Zeit Karls d. Gr.*, ZDA. XII (1865) S. 436—446, vgl. Helm I 89; von ihr, die Scherer in verschiedenen Hss. nachweist, ist Ps. Bonifatii s. VI, Migne LXXXIX col. 855 abhängig (über die Unechtheit: Wattenbach *DGQ.* I[7] 150 Anm. 2, Hauck *DKG.* I[3—4] 462 zusammenfassend). Mit ihr berühren sich die beiden von Caspari *Kirchenhist. Anecd.* I 193—202 und 202—212 herausgegebenen jüngeren Predigten; überall die stereotype Wendung *et multa alia quae enumerare longum est,* vgl. Ps Augustin s. 129 § 3 col. 2002 *et alia his similia, quae longum est dicere.* Scherer S. 446f. weist eine in Italien, Frankreich, Deutschland, Spanien verbreitete, von Regino benutzte *Admonitio* nach, die Baluze Leo IV. zuschrieb, Scherer in die Zeit des Bonifatius oder wenig später setzt. Sie ist älter und ein Pastoralschreiben des Caesarius: Arnold S. 440. Kenntnis der Vorlagen wird noch viel Licht über das vorläufig noch recht dunkle Literaturgebiet verbreiten. Über die von *V. Eligii* II c. 16 abhängigen Predigten (darunter *de rect. cath. conv.*, s. o. S. 99 Anm. 3) Krusch l. c. p. 652 und Hauck I[3—4] S. 314 Anm. 1, 473 Anm. 2.

beobachtet, wie häufig, ja, allgemein üblich es ist, die Quellenzeugnisse der gekennzeichneten Gattung als einwandfreie Beweise für die tatsächlichen Zustände der deutschen Vorzeit zu benutzen, ja, zu Rückschlüssen auf Glauben und Treiben der germanischen Urzeit zu mißbrauchen.

Zunächst, weil zeitlich und örtlich festgelegt, steht das Zeugnis des Abtes und Bischofs Pirmin, vielleicht eines Angelsachsen, der unter Karl Martell nach Alamannien kam († 753 oder eher).[1] In der paränetischen Schrift Pirmins gegen den Paganismus[2], die sich im Titel als Exzerpt aus „kanonischen", d. h. kirchlich anerkannten Büchern gibt, heißt es: *Cervulos et veiculas in Kalendas vel aliud tempus nolite ambulare. Viri vestes femineas, femine vestes virilis in ipsis Kalandis vel in alia lusa quam plurima nolite vestire.* Die Überlieferung gehört noch dem VIII. Jahrhundert an, die Abhängigkeit von einem der früheren irisch-fränkischen Bußbücher wird durch *ambulare*, das statt des meist gebrauchten *vadere* in einem Pönitentiale vorkommt, augenscheinlich, ja, auch die sinnlose Verderbnis

---

[1] Über Pirmin vgl. Wattenbach *DGQ.* I[7] 154, dessen flache Behandlung durch die eindringende Darstellung bei Hauck *DKG.* I 3—4 S. 346—356 trefflich ergänzt wird. Helm I 80: „Die *Dicta abbatis Pirminii* wenden sich gegen allerhand Aberglauben, aber es ist nicht sicher, daß er damit immer gerade Aberglauben der Bevölkerung meint, in der er lebte."

[2] *Dicta abbatis Pirminii de singulis libris cannonnicis scarapsus* ed. Caspari *Kirchenhistor. Anecdota* I 151—193, die Stelle c. 22 S. 175. Die alte Ausgabe von Mabillon *Vet. anal. IV App.* p. 569 sqq., nachgedruckt von Gallandi und Migne, ist neben Caspari nicht mehr zu gebrauchen. Über den *cod. Einsidl.* 199 s. VIII, der in das alte Reichenauer Homiliar gehört, s. o. S. 90 Anm. 1 und S. 106 Anm. 1, bes. Gabriel Meier *Cat. codd. Einsidl.* I 155—159 (über die *Dicta Pirminii* S. 158); auch Maassen *Bibl. Lat. iuris can. mss.*, SB. d. Kais. [Wiener] Ak. d. Wiss. LVI (1867) S. 201—205. Morel a. a. O. S. 243—261, bes. S. 245. 258. 260. Das Wort *scarapsus* würde auf irischen Ursprung Pirmins führen, was in dem Zusammenhang der Frage nach seiner Herkunft, soweit ich sehe, nicht beachtet worden ist; doch steht dem bekanntlich entgegen, daß Pirmin nach der Benedictinerregel lebte; übrigens findet sich der Ausdruck auch bei Angelsachsen.

*veiculas* statt *vecolas, vetulas* findet sich in der gleichen Gruppe.[1] Da die einzige erhaltene Handschrift aus Einsiedeln auf die Reichenau zurückgehen dürfte[2], muß Pirmin sein Werk in der Zeit seines Wirkens auf der Bodenseeinsel, also etwa zwischen 724 und 727, verfaßt haben. Wenn damals schon in den Bußbüchern aus der ersten Verlesung *veculas* die Verballhornung *vehiculas* geworden war, wird man, wie oben bemerkt, das erste Eindringen des Kalendenkanons in ein Pönitentiale entsprechend früher anzusetzen haben.[3] Daneben ist Caesarius benutzt.[4]

Ebenfalls in einer Einsiedler Handschrift[5] steht eine Predigt,

[1] *Poen. Floriacense* (Fleury an der Loire), s. o. S. 104 Anm. 1, und *Vallicellianum* II c. 62 bei Schm. I 379 (s. X? vgl. Schmitz S. 342; den Kern der Sammlung will Schmitz S. 349 noch dem VIII. Jh. zuschreiben). Es stammt aus dem *monasterium s. Euticii:* Schmitz S. 342, also aus der Diözese Norcia, vgl. Kehr *Italia pontificia* IV 17. Hier lautet der Kanon: *Si quis in Kalendis Ianuarii consuetudine paganorum cum cervola aut quolibet veluculo ambulaverit.*

[2] Einsiedeln ist um die Mitte des IX. Jh. vom Einsiedler Meginrat gegründet; über die Beziehungen der Bibliothek zur Reichenau vgl. nur die Hs. des Anonymus Einsidlensis und der Inschriftensammlung *cod. Einsidl.* 326 s. IX—X, die bekanntlich aus der Reichenau stammt, aber aus Pfäfers nach Einsiedeln kam: Literatur bei Wattenbach *DGQ.* I[7] 280 Anm. 4; Beschreibung: Gabriel Meier *Cat. codd. Einsidl.* I 297—300. Meginrat ging aus der Reichenau hervor: Wattenbach *DGQ.* I[7] 285.

[3] Daß etwa Pirmin die Quelle des Archetyps aller Bußkanones über die *Kal. Ian.* sei, ist durch die Textkritik ausgeschlossen: er benutzt ja eine von der ältesten abgeleitete jüngere Klasse. Casparis Emendation *vetulas* verwischt die Textgeschichte.

[4] Zu dem, was Hauck S. 351 über augustinische Ideen bei Pirmin bemerkt, vgl. die Caesariusparallelen zu Pirmin, die Böse S. 27—29 gibt; über Caesarius als Nachahmer Augustins s. Arnold S. 126—129. Mindestens für die Polemik gegen die Paganien hat Pirmin den Caesarius benutzt, dessen Predigten neben Augustinischen u. a. auch das Reichenauer Homiliar enthält. Unmittelbare Benutzung ist nicht zu erschließen, aber auch nicht auszuschließen.

[5] *Cod. Einsidl.* 281 s. VIII fol. 149 (alt 101); dieser zweite Teil (fol. 146 bis 237) gehört nach Morel und Meier (s. o. S. 90 Anm. 1) nicht zu cod. 199, ist also kein Bestandteil des alten Reichenauer Homiliars, dagegen ist er inhaltlich aufs engste mit ihm verwandt: echte Stücke von Augustin, ein Sermon des Caesarius und ein Psalmkommentar des Augustin

die den Titel *Humelia sancti Agustini de sacrilegia* führt und von Caspari herausgegeben wurde. Diese höchst interessante Predigt eines Heidenmissionars, die den Caesarius sparsam benutzt, kommt an zwei getrennten Stellen auf die Neujahrsbräuche zu reden; das erstemal (§ 17) berührt sie sich auch inhaltlich nicht völlig mit dieser Vorlage, der sie das zweitemal (§§ 23—26) in engstem wörtlichen Anschluß folgt.[1] Aus dieser zwiespältigen Behandlung wird man schließen, daß § 17 nicht ohne Zwischenglied auf Caesarius zurückgeht; er lautet: *Quicumque in Kalendas Ienuarias mensas panibus et aliis cybis ornat et per noctem ponet et diem ipsum colit et auguria aspicet vel arma in campo ostendit et feclum (fectum* cod.) *et cervulum et alias miserias vel lusa, que in ipso die insipientes solent facere*;

und Caesarius (vielleicht später und nicht mit dem vorhergehenden zusammengehörig; ob es der Augustins ist, bleibt zu bestimmen, vgl. Morel a. a. O. S. 246). Klarheit kann nur hs. Untersuchung bringen, zu der zurzeit die Möglichkeit fehlt. — Ed. Caspari *ZDA.* XXV (1881) S. 314—316 und 'Eine Augustin fälschlich beigelegte *Homilia de sacrilegiis.* Aus e. Einsiedeler Hs. des VIII. Jh. herausgeg. und mit krit. u. sachl. Anmerkungen, sowie mit einer Abhandlung begleitet' (Christiania 1886) S. 5—16; die Angaben über die Hs. S. 3—5 sind nicht voll befriedigend. Vgl. Hauck *DKG.* II 3—4 S. 404 Anm. 2. Bardenhewer *Patrologie* 3 S. 432. Helm I 89. Über Einfluß Martins von Braga s. u. S. 121 Anm. 1.

[1] § 17 p. 10 Casp. (ich zitiere die Buchausgabe und Casparis fortlaufende Paragraphenzählung); §§ 23—26 p. 12—15. Caspari S. 63—66 zeigt, daß die beiden Abschnitte, in die die Predigt formell zerfällt (S. 46—48), den Vorlagen entsprechen: zuerst ein bunter *Catalogus paganiarum,* dann Auszüge aus Caesarius (s. 129 und 278 gegen *auguria*). Der erste Teil ist aus einer oder mehreren älteren Quellen abgeleitet und berücksichtigt außerordentlich viele verschiedene heidnische Bräuche. Auch in der Ausdrucksweise weichen beide Teile ab, der erste hat anathematische, der zweite historische und paränetische Form: S. 51f. Vgl. die Caesariusparallelen zu unserer Predigt bei Böse S. 29—34 und Caspari S. 63. Außer diesen Stellen zeigen nur §§ 2. 12. 14. 16 mehr oder weniger schwache Anklänge an Caesarius, die bezügliche Bemerkung von Caspari zu § 23—26 ist ungenau. Der Reihe nach werden in §§ 23—26 ausgeschrieben Ps. Augustin s. 129 § 1 col. 2001; § 2 col. 2001; § 3 col. 2002; zum Teil wörtlich aus § 17 wiederholt. Zur Erklärung Caspari *Homilie* S. 33f. 49.

der Rest gehört nicht mehr hierher. Das Mittelglied zwischen der Predigt und Caesarius erscheint mit Pirmin identisch[1]: das zeigt der Ausdruck *lusa*. Aber die *Humelia* ist reichhaltiger; eher ist eine gemeinsame Quelle in ihr ausführlicher wiedergegeben, bei Pirmin zusammengezogen. Wir werden, wenn wir mit Caspari die Heimat der Predigt aus der Überlieferung erschließen, dabei doch diesen Zusammenhang beachten müssen. Beweisunkräftig erscheinen Casparis Argumente, das Werk einem fränkischen Kleriker in den nördlichen Gegenden des fränkischen Reiches zuzuschreiben[2]; richtiger schloß dieser Forscher in seiner ersten Abhandlung, das Schriftstück dürfte „seinem Fundort zufolge aus dem alamannischen oder fränkischen Kirchenkreise stammen".[3] Die Abfassungszeit bestimmt sich durch das Alter der Überlieferung auf spätestens die zweite Hälfte des VIII. Jahrhunderts[4], doch verbietet nichts, sie näher zu Pirmin hinaufzurücken; die Heimat dürfte eher Alamannien als das eigentliche Frankenreich sein. Caspari[5] bezeichnete das Werk als eine Art *Catalogus sacrilegiorum* oder *Indiculus superstitionum et paganiarum*; der „Prediger spricht

[1] Die Pönitentialien, an die Caspari S. 49 der Form wegen mit Recht erinnert, kommen hier doch nur mittelbar in Betracht, vgl. Caspari S. 66—69. Zu *feclum*: Caspari S. 55 Anm. 3. 56 Anm. 3 (s. o. S. 105 Anm. 1).

[2] Besonders wegen der im § 17 genannten *dies spurci*, aus denen im Anschluß an die von Aldhelm *de virg.* c. 25 genannten *lustrationum spurcalia* ein nordgermanisches Schweineopfer erschlossen wird. Die ganze Beweisführung entbehrt der quellenkritischen Methode.

[3] *ZDA.* XXV 313.

[4] Caspari *Homilie* S. 66—71; *ZDA.* XXV 313f. hielt er für die Schrift den Ansatz Mitte des VIII. Jh. für möglich, was aus inneren Gründen nicht unwahrscheinlich ist. Paläographische Untersuchung ist dringend erforderlich. Auch das Vulgärlatein (Caspari *Homilie* S. 52—63, der zu den Genetiven *soles, martes, ioves, veneres,* dann *lunes, mercures* an Jordan *Topogr. d. Stadt Rom im Altertum* II 15 hätte erinnern können) warnt vor zu spätem Ansatz. Caspari *ZDA.* XXV 313 „seinem Sprachcharakter nach aus dem VII. Jh. oder aus dem Anfange des VIII.", was richtiger ist wie seine späteren Ausführungen.

[5] *ZDA.* XXV 313.

von allem Aberglauben, von dem er gehört und gelesen hat".[1] „Es ist", um mit Caspari zu reden[2], „nicht glaublich, daß alle diese (Paganien) zu seiner Zeit und in seiner Umgebung geherrscht haben sollten und er sie aus eigener Erfahrung sollte kennen gelernt haben". Aber wir brauchen uns nicht, wie bei so vielen anderen wichtigen Nachrichten dieser eigenartigsten unter den Missionspredigten, die völlig dunkel bleiben, mit einer in jedem Einzelfall problematischen Untersuchung abzuquälen; nur daß man *arma in campo ostendit*, ist neu[3], alles übrige aus Caesarius.

So sehr nun — Hauck[4] hat die Parallele im einzelnen durchgeführt — die *Humelia de sacrilegia* mit dem bekannten *Indiculus superstitionum et paganiarum*[5] in Verbindung steht, der gewissermaßen nur die Überschriften zu den einzelnen Abschnitten der Predigt enthält, so fehlt doch, wie schon Hauck[6] bemerkt, in diesem Schriftstück der Hinweis auf den Neujahrsbrauch; er mag aus Rücksicht auf die Sachsen, für deren Mission der *Indiculus* diente, als diesen fremd beiseite gelassen worden sein. Immerhin hat man[7] nicht ohne Berechtigung

[1] Hauck *DKG*. II 3–4 S. 405 Anm. 4. [2] *Homilie* S. 65.

[3] Darüber weiter unten. [4] S. 404—409.

[5] *Mon. Germ. Capit.* I 222 no. 108. Auch A. Saupe *Der Ind. sup. et pag.* (Progr. d. Realgymn. Leipzig 1891). E. Wadstein *Kleinere altsächs. Sprachdenkmäler* (1899) S. 66. Grimm *DM*. 4III 403. Vgl. neben Hauck a. a. O. Hefele *Conciliengesch.* III 506. Helm I 94 mit Literatur. Böse S. 34f. Hauck S. 404 Anm. 2 nimmt richtig gemeinsame Vorlage mit der Homilie (aber nur dem ersten Teile!) an. [6] S. 405 Anm. 7.

[7] Böse S. 62; ob man *in incoatione alic. rei* mit den *beneficia* in eins setzen darf, die Caesarius (Ps. Augustin s. 129 § 3 col. 2002) mit dem *focum de domo sua tribuere* verbindet, das muß doch dahingestellt bleiben; eher ist an Burchard v. Worms XIX c. 92 zu denken, s. u. Teil 2. Ganz abwegig ist die Hypothese von Böse S. 35, ein aus Caesarius zusammengestellter Indiculus der Paganien sei hier wie in anderen kirchlichen Schriften gemeinsame Vorlage; gerade die durch Caspari herausgearbeitete Komposition der mit dem erhaltenen Indiculus so nahe verwandten Homilie lehrt, daß die Vorlage des allein in Betracht kommenden ersten Teils durchaus nicht in der Hauptsache von Caesarius abhängt.

an c. 17 *De observatione paganorum in foco vel incoatione rei alicuius* erinnert: aber jedenfalls fehlt die ausdrückliche Beziehung auf Neujahrsriten oder ein anderes Fest; und auch die Homilie hat gerade diese Kalendenbräuche nur in dem aus Caesarius entnommenen, dem *Indiculus* unbekannten Abschnitt.

Freilich traf der hl. Columba um 600 unweit der späteren Reichenau, im Römerkastell Arbon am Bodensee, noch romanische Bevölkerung an.[1] Im VII. Jahrhundert mochte noch Anlaß sein, die Polemik der älteren Väter und Konzilien gegen die Kalendenbräuche zu wiederholen, die von den Resten der Romanen auch den Germanen vermittelt sein mögen; doch aus der an Caesarius anschließenden Traditionsreihe ergibt sich außer der Tatsache der Wiederholung kein Beweis für ihr Fortbestehen, wohl aber spricht die sklavische Wiederholung aller, auch der mißverstandenen Termini dagegen, und eine Predigt, die in einer Hs. des X. Jahrhunderts vorliegt und fast wörtlich den Caesarius ausschreibt, spricht von den Kalendenbräuchen im Imperfektum.[2]

[1] Wetti *Vita s. Galli* c. 35, Mon. Germ. SS. rer. Merov. IV 277, dazu Hauck I3–4 S. 332.

[2] *Cod. Monac. Lat.* 6108 fol. 48′f. bei Caspari *Hom.* S. 12 Anm. 6: *Multi etiam rustici multa fantasmaticum genera observabant, ita ut in Kalendis Ianuariis focum de domo sua — non tribuebant. Aliqui etiam rustici in ista nocte quae praeteriit mensulas — sic compositas esse voluerunt, credentes — perseverant. Sed haec iam favente gratia Dei ex parte magna in populo Christiano videntur extincta.* Der letzte Satz nicht wörtlich aus Caesarius, aber frei nach Ps. Augustin s. 129 § 3 col. 2002, vgl. oben S. 89. Auch das Folgende daher, das meiste aus der Kalendenpredigt des Maximus von Turin. Vgl. über die Predigt Caspari *Hom.* S. 63 Anm. 2. — Eine *Epistola canonica*, die Kard. Mai aus einem Vaticanus s. X in langobardischer Schrift und einem Barberinus druckt, *Script. vet. nova coll.* VI 2 p. 101 (= Migne CXXXVIII col. 443) geht wohl mittels einer Missionspredigt auf die Caesariustradition zurück und gibt die falsche LA. *anniculam* (o. S. 92 Anm. 4) wieder: c. 5 *De his presbyteris, qui . . . . recipiunt idola colentes vel insipientes homines, qui ad fontes atque ad arbores sacrilegium faciunt nec non dies Iovis ac Veneris propter paganorum consuetudinem observant vel cerbolum aut anniculas faciunt, hoc*

Wie weit haben die von Caesarius bezeugten keltischen Maskensitten am Neujahrsfest auf den britischen Inseln geherrscht? Ein dem Theodor von Tharsus zugeschriebener Beleg ist fränkisch-karolingisch.[1] Auch Aldhelm scheidet aus; denn wenn er für die ehemalige heidnische Zeit von *ermula cervulusque* spricht, die in den Tempeln verehrt worden seien, so schmückt er seine Schilderung mit literarischen Reminiszenzen, um den rhetorischen Kontrast gegen die Gegenwart mit ihrem blühenden Christentum wirkungsvoll zu gestalten: man verkennt den Aussagebereich dieser Stelle, wenn man den vergeblichen Versuch macht, ihrer Interpretation etwas Tatsächliches zu entnehmen. Außerdem waren die Angelsachsen Heiden, die Briten Christen, und gerade diese hätten ja die keltischen Maskeraden ausüben müssen. Wenn viel übrigbleibt, dann ist es Kenntnis des *deus cornutus*, des Cernunnos; aber auch diese ist unklar und ungewiß.[2] Ein drittes Zeugnis steht im Bußbuch, das dem Erzbischof Ekbert von York (731—767) zugeschrieben wird.[3] Sicher kannte dieses eine

---

*est suffitores et cornua incantant* (*vel cerb. — inc.* fehlt im Barb.). Die Glosse, die nach der italienischen Grammatikerschule schmeckt, zeigt, daß die Maskenbräuche den Lombarden des frühen X. Jh. unbekannt waren; denn in diese Zeit und Gegend gehört wohl die Schrift, die, wie Schultz *Atto* (s. u. S. 131 Anm. 1) S. 68 zeigt, von Atto von Vercelli in seinem nach Schultz S. 48f. vor 945 geschriebenen 8. Brief (Migne CXXXIV col. 115) benutzt wird.

[1] Das früher — von Ducange und seinen Abschreibern — als Zeugnis für Britannien verwertete *Poenitentiale Ps. Theodori* (die Stelle oben S. 105 Anm. 2), ed. Wasserschleben S. 566—622 ist fränkisch und aus dem IX. Jh.: Wasserschleben S. 13ff. Schm. II 161.

[2] Über die Stelle s. o. S. 93 Anm. 5, über Aldhelm: Roger *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin* (1905) p. 288—303. Manitius *Gesch. d. lat. Lit. des Mittelalters* I (1911) S. 134—141.

[3] *Poen. Egb.* VIII c. 4 p. 668 Schm. II (= *Poen. Ps. Theod.* XXVII c. 24 p. 611 Wass., p. 581 Schm. I). Vgl. Wasserschleben S. 37—52 über die Bußbücher des Beda, Cummean, Theodor, Gildas und ein dem des Columba entsprechendes als Quellen; Bünger S. 17 Anm. 2. Schm. II 648ff. bestreitet Ekberts Autorschaft. Die Sammlung geht nach Wasser-

der irisch-fränkischen Sammlungen etwa von der Art des *Poenitentiale Cummeani*; und der vage Ausdruck *Kalendas Ianuarias secundum paganam causam honorare* wird auf eine kontinentale Vorlage zurückgehen. Die rein angelsächsische Gruppe der Bußbücher bietet nichts über Kalendenbräuche. So sind für die britischen Inseln der keltische Maskenbrauch und die Kalendenfeier nicht bezeugt.

Fassen wir nun Spanien ins Auge. Ähnlich wie die Stellung des Caesarius als des berühmtesten Vorkämpfers gegen das Heidentum Galliens war dort die des Bischofs Martin von Braga († 580), der jünger wie sein Amtsbruder in Arles und nicht ganz unabhängig von ihm war; an ihn knüpft sich eine ähnliche Traditionskette wie an diesen.[1] In seiner Schrift gegen den Bauernglauben sagt er: *Sine causa autem miser homo sibi istas praefigurationes ipse facit, ut quasi sicut in introitu anni satur est et laetus ex omnibus, ita illi et in toto anno contingat.* Also das Neujahrsmahl in seiner Bedeutung als Be-

schleben u. Schm. I 565—573 nur indirekt auf Ekbert zurück und ist von Ps. Theodor ausgeschrieben. Gerade das VIII. Kapitel ist von fränkischem Material abhängig. Caspari *Hom. de sacr.* S. 46 Anm. 1 zitiert aus Ducange nach einem Poen. mscr. den Satz mit der Variante *paganiam* für *pag. causam.* Der Kanon von Rouen (s. u. Teil 2) klingt am nächsten an.

[1] C. P. Caspari *Martin von Bracaras Schrift De correctione rusticorum zum ersten Male vollständig und in verbessertem Text herausgegeben, mit Anmerkungen versehen und mit einer Abhandlung über dieselbe sowie über Martins Leben und übrige Schriften eingeleitet* (Christiania 1883); die zitierte Stelle c. 11 p. 15 sq. Casp. Vgl. über Martin: Bardenhewer *Patr.*[3] S. 566. Böse S. 20, der die Selbständigkeit gegenüber Caesarius behauptet; doch läßt sich zeigen, daß dem Martin mindestens einige Sermonen des Arelatensers doch vorlagen: vgl. z. B. Mart. *de corr. rust.* c. 16 p. 29 Casp. *Nam ad petras et ad arbores et ad fontes et per trivia cereolos incendere* mit Ps. Augustin s. 265 § 5 col. 2239 und der *Homilia ubi populus admonitur* bei Caspari *Kirchenhist. Anecdota* I 222, oder c. 16 p. 32 Casp. *Et alia multa, quae longum est dicere* mit Ps.Augustin s. 129 § 3 col. 2002 *et alia his similia, quae longum est dicere*, vgl. o. S. 107 Anm. 1. Wattenbach *DGQ.* I[7] 92. Helm I 90.

standteil des Anfangszaubers.[1] Wichtiger ist ein Kapitel der kanonistischen Sammlung, die Martin zwischen 561 und 572 verfaßte; dessen literarische Nachwirkung ist in der heortologischen Literatur aus Unkenntnis der kanonistischen Quellen nie vollständig erkannt worden: *Non liceat iniquas observationes agere Kalendarum et otiis vacare gentilibus neque lauro aut viriditate arborum cingere domos.*[2] Wenn wir auch die Vorlage dieses Verbotes nicht kennen, so wissen wir doch, daß die *Capitula Martini* aus älteren, hauptsächlich orientalischen Konzilien exzerpiert sind. Diesen Umstand erklärt die Lebensgeschichte Martins.[3] In Pannonien geboren, lebte er länger im Orient „und erwarb sich hier nicht nur Kenntnis der griechischen Sprache, sondern auch eine für die damalige Zeit bedeutende Gelehrsamkeit“.[4] Es ist eine ganz grundlose Hypothese, daß sich seine Missionstätigkeit neben den romanischen Bauern auch auf die Sweven Galläciens gerichtet habe;

[1] Joh. Chrys. *Hom. in Kal.* § 2, Migne *Patr. Graeca* XLVIII col. 954 *Νομίζουσι, εἰ τὴν νουμηνίαν τοῦ μηνὸς τούτου μεθ' ἡδονῆς καὶ εὐφροσύνης ἐπιτελέσειαν, καὶ τὸν ἅπαντα τοιοῦτον ἕξειν ἐνιαυτόν.* Caesarius — Ps. Augustin s. 129 § 3 col. 2002 *rustici mensulas . . . componentes . . . credentes, quod hoc illis Kalendae Ianuariae praestare possint, ut per totum annum convivia illorum in tali abundantia perseverent.* Vgl. auch Nilsson S. 65 f.

[2] *Canones ex orient. antiq. patrum synodis a ven. Martino ep. vel ab omni Bracarensi synodo excerpti* c. 73, Bruns II 57. Für die Stelle ist keine Vorlage, bes. keine eines orientalischen Konzils, bekannt; der Hinweis auf Laodic. c. 37 (Br. I 77) erklärt das Quellenverhältnis nicht. Der von Bruns gegebene Titel ist irrtümlich und stammt aus der *Hispana*. In Wirklichkeit hat die Synode von Braga nichts mit dem Werk zu tun, dessen echter Titel *Capitula Martini ep. Bracar.* ist, vgl. Caspari S. XXXVII — XLI, der darauf hinweist, daß neben orientalischen Kanones nur in untergeordnetem Maße abendländische übernommen sind. Wenn er S. XL aus dem Umstande, daß für c. 73—75 keine Quellen bekannt sind, auf Autorschaft Martins schließt, so ist das zu kühn. Er würde dann allerdings beweisen, daß der in c. 73 verbotene, allgemeiner verbreitete Kalendenbrauch damals noch in Spanien bestand. Aus Ps. Isidor, der die *Capitula Martini* aus der *Hispana* aufnahm, ist dieser Kanon als eines der drei Kalendenverbote in das offizielle Kirchenrecht geraten: Gratian C. 26 q. 7 c. 13.

[3] Caspari S. I—XXII. [4] Ebenda S. II.

Caspari versucht vergebens darüber hinwegzukommen, daß Martin nur gegen die römisch-griechischen Götter, nicht gegen die germanischen predigt, und seine Voraussetzung, unter den *rustici* Nordspaniens seien damals Sweven gewesen, beruht auf einer älteren unhistorischen Auffassung der germanischen Siedelung im Römerreiche. Grundherren, nicht *rustici*, waren die germanischen Eroberer in Spanien wie in Gallien und Italien.[1] Daneben ist nicht einzusehen, weshalb die arianischen Germanen mehr Reste des römischen Heidentums hätten bewahren sollen wie die katholischen Romanen.[2] Hypothetisch ist auch Casparis Ansicht, unter den *Capitula Martini* bezögen sich gerade die gegen heidnische Bräuche gerichteten auf tatsächliche Zustände[3]; und selbst dies zugegeben, fehlt jeder Anhaltspunkt, daß er die Zustände bei den Sweven und nicht vielmehr bei den Romanen, wie stets, im Auge hat. Es steht

[1] S. IV ff. LXXXVI Anm. 3: (die Schrift *de corr. rust.*) „ist nicht bloß für Sueven, sondern auch für Romanen (für romanische und suevische Bauern) bestimmt. Sie richtet sich nicht direkt gegen Sueven, sondern enthält eine für den Bischof (Polemius von Astorga) ausgearbeitete Predigt, die dieser vor romanischen und suevischen Bauern halten soll.“ S. XC—XCII über die Sweven in Galläcien und ihre Landnahme nach Gaupp und Dahn; über die Siedelung der Ostgoten und Langobarden in Italien, die prinzipiell nach gleichen Grundsätzen wie bei anderen germanischen Stämmen vor sich ging, vgl. meine *Reichsverwaltung in Toscana* I (Rom 1914) S. 147 f. 156 ff. Alle Germanen siedeln als *possessores*, nicht als *rustici*. So ist Casparis Annahme, die Sweven hätten viel romanisches Heidentum angenommen, methodisch ein Trugschluß oder mindestens überflüssig; was er als Belege dafür, daß es sich bei einigen Angaben des Martinus um germanische Religionsbräuche handle, anführt (S. XCII Anm. 2), ist alles petitio principii, und bei den Belegen bleibt die literarische Abhängigkeit unberücksichtigt. Nilsson S. 107 f. (vgl. auch S. 124 über germanische Bräuche bei Martin) sieht zu stark durch Casparis Brille, wenn er auf dem indirekten Wege der *interpretatio Romana* einzelne mythologische Namen bei Martin auf „einheimische“, d. h. nichtrömische Gottheiten bezieht. Die *interpretatio Romana* ist bei Martin durchaus abzulehnen.

[2] Falls Martin wirklich bei den Sweven missioniert haben sollte, dürfte sich seine Tätigkeit gegen den Arianismus, nicht gegen die Paganie gerichtet haben.

[3] S. XL Anm. 3, vgl. o. S. 116 Anm. 2.

nichts Neues oder irgendwie auffallend Merkwürdiges in dem Kanon: außer dem allgemeinen Verbot, die Januarkalenden zu feiern, wird insbesondere der Lorbeerschmuck der Häuser untersagt; d. h. doch wohl, da man nicht das Haus mit Lorbeer umwinden *(lauro cingere domos)* kann, das Winden von Lorbeerkränzen um die Türen, eine für das Altertum, besonders gerade für die Januarkalenden, gut bezeugte Sitte[1]; nur daß hier neben dem Lorbeer auch anderes Baumgrün hervortritt.

Die Stelle hat eine gewisse Berühmtheit als locus classicus für den Weihnachtsbaum erlangt; in diesen Zusammenhang stellte sie zunächst Mannhardt[2], der sie durch Jakob Grimms Vermittlung aus Burchards von Worms Kanonessammlung kannte und einem hypothetischen Papst Martianus (so! Burchard hat Martialis) zuschrieb. Da die Forschung seit Arnold Meyer wohl erkannte, daß Burchards Quelle Martin von Braga sei, aber nicht, wie die Tradition verlief — Arnold Meyer hätte als tertium comparationis zwischen Martin von Braga und dem *Martialis papa* bei Burchard nicht an Martialis, den allbekannten Heiligen von Limoges, erinnern sollen[3] —, so sei dieser Punkt kurz richtiggestellt. Zunächst gibt die *Hispana* die *Capitula Martini* gewissermaßen als Bestandteil oder Anhang der II. Synode von Braga[4]; in dieser Form be-

[1] Hier genügt der Hinweis auf Nilsson S. 61f. Neben Libanius vgl. Tertullian *de idolol.* c. 15 p. 48 Reiff.-Wiss. *plures iam invenias ethnicorum fores sine lucernis et laureis quam Christianorum.* Vgl. auch Bilfinger II 62ff. Caspari S. 30 Anm. 5. Radermacher S. 105.

[2] *Baumkult* [2]241f., Grimm *DM.* [4]III 460 *Martiani.*

[3] Tille S. 347 Anm. zu S. 244, der ebenfalls an den Weihnachtsbaum denkt: er spricht von Lorbeer und „grünen Bäumen"! Martianus sei einer der ersten Päpste des Namens Martinus. A. Meyer S. 142 Anm. 150 zu S. 77. Bilfinger II 64 nach Mannhardt. Nilsson S. 109f. (vgl. S. 107 Anm. 3) klärt die Tradition gerade des c. 73 der *Capitula Martini* nicht auf, da er von der Stelle *de corr. rust.* c. 16 (s. u.) ausgeht.

[4] Caspari S. XXXVIII Anm. 1, auch über die Zitierweise anderer kanonistischer Sammlungen, die wir hier übergehen können; *ex decreto Martiani papae* kommt vor, eine solche Stelle haben wohl Grimm und Mannhardt im Auge.

nutzt sie Ps.Isidor häufig und zitiert sie unter dem Namen *Martialis papa (= episcopus)*[1]; aus ihm schöpfte Burchard von Worms in seinem Dekret. Es hätte also bei diesem Quellenverhältnis sofort klar sein müssen, daß Burchards Quellenangabe auf die *Capitula Martini* zurückgeht.[2]

Mit Martins Kanon steht in Beziehung eine Stelle in seiner Schrift *de corr. rust.: Vulcanalia et Kalendas observare, mensas ornare, lauros ponere, pedem observare, effundere in foco super truncum frugem et vinum, et panem in fontem mittere, quid est aliud nisi cultura diaboli?*[3] Neben dem uns schon bekannten Lorbeer haben wir die Gabentische, die wir aus Caesarius[4] kennen: es handelt sich um Speise, die die ganze Nacht auf den Tischen stehen soll und in die Geschichte unseres Weihnachtstisches gehört.[5] Wir kommen darauf in anderem Zusammenhang zurück. Ferner wird ein Opfer von Wein und Feldfrüchten auf einem Klotz erwähnt, bei dem man an den späteren Kalendenklotz denkt: in der Provence wurde früher zu Weihnachten, auf welchen Zeitpunkt der Kalendenbrauch wanderte, der *calendâou* beim Anzünden mit Wein und Öl be-

[1] Ed. Hinschius p. 432 c. 74 der im Zusammenhang von Ps.Isidor aufgenommenen *Capitula Martini.*

[2] Buch X c. 15 *ex decretis Martialis papae.*

[3] C. 16 p. 30 Casp. Der Bernensis läßt *in foco* (Var. *focum, focos*) aus: Caspari S. 31 Anm. 1.

[4] Ps.Augustin s. 129 § 3 col. 2002, s. o. S. 116 Anm. 1, vgl. Nilsson S. 123 Anm. 1, mit dessen Behandlung der Tradition ich nicht übereinstimme (s. u.). Von Caesarius hängt V. Eligii II c. 16 ab, s. o. S. 101 Anm. 1. Auch bei Martin dürfen wir hier Einfluß des Caesarius annehmen.

[5] Das *pedem observare* ist durch Caspari S. 30 Anm. 6 nicht erklärt: die von diesem verglichene Burchardstelle liegt zeitlich und örtlich ab. W. Weber danke ich folgenden Hinweis: aus Weinreich *Antike Heilungswunder* S. 67ff., bes. 69 mit Anm. 3 und 70, ist klar, daß man, wenn man den einen Fuß beobachtet, Heilbringendes (Glück) von ihm erwartet; vgl. die lat. Redensart *pes secundus, felix*; übrigens spielt im Sarapiskult der heilige Fuß eine große Rolle; es gibt sehr merkwürdige Nachbildungen von Füßen in allen Arten von Denkmälern. Weinreich jedoch denkt einfach an das Omen des Anganges mit dem linken Fuße, vgl. Petron. c. 30, Apuleius Met. I c. 5 u. sonst (nach briefl. Mitteilung).

sprengt und ein ursprünglicher Neujahrssegen dazu vom Hausvater gesprochen.[1] So gibt Martin von Braga den ältesten Beleg für den Kalendenklotz, der romanischer Herkunft sein muß wie aller von dem Spanier berichtete Brauch; ob er keltisch oder römisch ist, muß sich später ergeben. Das Brotopfer an der Quelle ist unter den Kalendenbräuchen singulär; nicht jedes Quellopfer braucht germanisch zu sein, es könnte auch keltischer Kult vorliegen; doch wissen wir weiter nichts von dieser Sitte.[2]

[1] Bilfinger II 59, der mit Recht die mit dem Kalendenklotz zusammenhängenden Weihnachtsriten als ursprünglichen Kalendenbrauch in Anspruch nimmt (S. 86—89, vgl. o. S. 87 Anm. 3); die Einwürfe von Nilsson S. 103f. scheinen mir zu spitzfindig. Radermacher S. 100 Anm. 1.

[2] Über die *Volcanalia* hat Nilsson S. 107f. gehandelt: er will sie wie die von Ambrosius erwähnten nicht auf das am 23. August gefeierte römische Fest, sondern auf ein Frühlingsfest zurückführen. W. Weber weist mich auf *CIL.* VI 457 hin: Augustus macht dem Vulkan a. 9 v. Chr. eine Weihung *ex stipe quam populus Rom. anno novo apsenti contulit.* Vgl. die Zusammenstellung von *Kal. Ian.* und *Volcanalia* bei Martin. Daß Vulkan in Gallien besonders stark verehrt wurde, hängt wohl mit Theokrasie zusammen: Wissowa[2] S. 232. Germanische Herkunft (die N. streng genommen hier auch nicht behauptet, doch s. S. 124 für die Seelentische) ist mit der Filiation Mailand + Nordspanien nicht zu erweisen, höchstens keltische; doch Martin benutzt den Ambrosius hier wie sonst; dieselbe Stelle von dessen Galaterkommentar ist Vorlage von *de corr. rust.* c. 10 p. 12f. Casp. *ut Kalendas Ianuarias putent anni initium, quod omnino falsissimum est.* — Hier sei die Bemerkung gestattet, daß man viel zu sehr im Anschluß an Caspari (s. o. S. 115 Anm. 1) die Schrift *de corr. rust.* als Missionspredigt behandelt. Caspari S. LXXXVI Anm. 3 nennt sie „eine für den Bischof (Polemius von Astorga) ausgearbeitete Predigt, die dieser vor romanischen und suevischen Bauern halten soll"; damit erledigt sich schon wenigstens die direkte Missionstätigkeit Martins. Wir müssen aber den Brief an Polemius, der über den Charakter der Schrift klare Auskunft gibt, genauer analysieren: c. 1 p. 1 Casp. *Polemio episcopo Martinus episcopus . . . Epistolam tuae sanctitatis accepi, in qua scripsisti ad me, ut pro castigatione rusticorum, qui adhuc pristina paganorum superstitione detenti cultum venerationis plus daemoniis quam Deo persolvunt, aliqua de origine idolorum et sceleribus ipsorum vel pauca de multis ad te scripta dirigerem.* Martin, der (infolge seines Aufenthalts im Orient?) offenbar über mehr Gelehrsamkeit verfügt wie die einheimischen Bischöfe, soll einem von diesen die theoretische Grundlage zu der

Pirmin hat Martins Schrift über den Bauernglauben stark benutzt; so auch an der zweiten Stelle, an der er neben der schon besprochenen über die Kalendenfeier handelt.[1] Auf eine andere Handschrift Martins, wohl nicht auf Pirmin, geht eine spätere Predigt zurück, die in der Anlage einen gewissen Zusammenhang mit der karolingischen Musterpredigt zeigt; vielleicht enthielt deren reicheres Prototyp unseren Passus.[2]

Wir haben neben der Kunde von heidnischen Kalendenbräuchen in den Akten des IV. Konzils von Toledo (633) noch ein späteres Zeugnis aus Spanien, das des Bischofs Isidor von Sevilla († 636).[3] Neues bringt er nicht, sondern er folgt in-

Polemik gegen den Paganismus liefern. Nichts von tatsächlichen Gebräuchen, weder romanischen noch germanischen: *aliqua de origine idolorum et sceleribus ipsorum*, seine literarische Kenntnis der antiken Mythologie soll und will Martin vermitteln. Das ist die erste Position aller aggressiven Apologetik der Christen und stimmt durchaus mit dem Inhalt des Werkes. Wir müssen diesen Gesichtspunkt überall bei der theologischen Literatur dieses Jahrhunderts und der Folgezeit scharf im Auge behalten: den Leuten war der Volksbrauch schon fast so unverständlich wie uns, und so erklärt sich bei ihnen allen der Eifer, mit dem sie sich die paar tatsächlichen Angaben über heidnische Sitten zu eigen machen, die ihnen literarisch bekannt werden.

[1] C. 22 p. 172 Casp. *Nam Vulcanalia et Kalendas observare, laurum obponire, pedem observare, effundire super truncum frugem et vinum, et panem in fontem mittere ..., ista quid aliut nisi cultura diabuli est?* nach einer dem Bernensis, dem *in foco* fehlt, verwandten Hs. Aber auch die oben S. 110 angeführte Stelle der *Humelia de sacrilegia* zeigt in den Worten *mensas panibus et aliis cybis ornat* Martins Einfluß neben Caesarius: also ist Martin in deren mit Pirmin gemeinsamer Vorlage benutzt.

[2] Der Sermo II bei Caspari *Kirchenhist. Anecd.* I 204 *Vulcaria* (!) *et Kalendas observare, mensas ornare, lauros ponere, pedem observare et aquam fundere, in focum super truncum frumentum et vinum mittere et panem in fontem ponere, quid est aliud nisi cultura dyabuli?* Vgl. Caspari *Martin* S. 31 Anm. 1. Pirmin ist also nicht Vorlage. Über die karol. Musterpredigt s. o. S. 107 Anm. 1.

[3] Wattenbach *DGQ.* I[7] 93—95. Bardenhewer *Patrologie*[3] S. 568 bis 571. Manitius I 52—70. Schmekel *Pos. Philosophie* II: Isidorus v. Sevilla, s. System u. s. Quellen (1914). Zu der Liste der von ihm benutzten Quellen bei Manitius I 62—65 (vgl. das Register S. 746 oben) ist nach unseren Ausführungen Caesarius nachzutragen. Über das Zeugnis des IV. Konzils von Toledo (633) s. o. S. 99 Anm. 1.

haltlich und teilweise wörtlich dem Caesarius: aus diesem erklärt er zunächst den Ianus euhemeristisch, dann schreibt er wörtlich eine der uns bekannten Stellen über Tier- und Weibermasken aus, schließlich ist von *auguria* und den Tänzen des Volkes die Rede.[1] Immerhin ist aber ein Unterschied zwischen einem Gelehrten wie Isidor und naiven Abschreibern wie Pirmin und seinesgleichen. Mag Isidor ein Kompilator ohne selbständige Forschung und mit geringer kritischer Begabung gewesen sein[2], anerkannt ist, daß er wenigstens sonst auf die Landessitte achtet.[3] So wird er seine Gründe haben, aus der Vorlage gerade das Angegebene zu übernehmen, die Aufstellung der gedeckten Tische, die Gelage[4] und die *strenae* zu

[1] *De eccl. off.* I c. 41, Migne LXXXIII col. 775 § 2 *Tunc enim miseri homines et, quod peius est, etiam fideles, sumentes species monstruosas, in ferarum habitu transformantur; alii, femineo gestu demutati, virilem vultum effeminant. Nonnulli etiam de fanatica adhuc consuetudine quibusdam ipso die observationum auguriis profanantur; perstrepunt omnia saltantium pedibus, tripudiantium plausibus, quodque est turpius nefas, nexis inter se utriusque sexus choris inops animi, furens vino turba miscetur.* Neben verschiedenen Stellen des Caesarius über heidnische Tänze (einiges bei Arnold S. 177) ist hier im letzten Satz Augustin s. 198 *de Kal. Ian.* II, Migne XXXVIII col. 1024—1026, dazu wohl Maximus von Turin benutzt; das Vorhergehende ist meist wörtlich aus Caesarius. Das Wort *fanaticus,* das auch Aldhelm *de virg.* c. 25 p. 258 Ehw. *fanaticae lustrationis spurcalia* (s. u. im zweiten Teil) hat, stammt aus der Mysteriensprache (Isis, Bellona, Magna Mater, s. Wissowa[2] *Index*) und bezieht sich hier offenbar auf orgiastische Tänze. Is. l. c. § 3: Daher haben die Väter *considerantes maximam partem generis humani eodem die huiusmodi sacrilegiis et luxuriis inservire* das Neujahrsfasten eingeführt; wieder fast wörtlich aus Caesarius. Die Stelle auch bei Nilsson S. 72.

[2] Trotzdem ist er bekanntlich eine wichtige Fundgrube antiker Gelehrsamkeit; ein Philologe wie Böse hätte ihn beachten und nicht bei Burchard X c. 43, der großen Etymologie der *divini, incantatores, arioli, aruspices, augures, auspices,* sich mit hypothetischer Zurückführung auf Varro begnügen sollen (S. 66): die Stelle ist zunächst wörtlich aus Isid. *Etym.* VIII 9, 14—20 übernommen. Daß Varro eine von dessen Hauptquellen ist, steht fest, wenn er ihn wohl auch nicht direkt benutzte.

[3] Über den Charakter von Isidors literarischer Tätigkeit: Manitius I 52 f.; Berührung spanischer Wörter und Sitten: das. S. 65.

[4] Anspielung darauf *furens vino turba?* Caesarius betont die *ebrietas,* Augustin l. c. *in conviviis,* später *inebriaturus te.*

übergehen. Die Möglichkeit des Fortlebens gewisser Einzelheiten der Kalendenfeier in Spanien wird man nicht abstreiten dürfen: besonders der Anfangszauber, die öffentlichen Maskenumzüge und Tänze[1] mag Isidor aus der Volkssitte gekannt haben. Das ist beachtenswert, weil diese dann noch nicht auf andere Termine abgewandert waren.

Das dürfte in der Folge geschehen sein: in dem *Poenitentiale Vigilanum*, einem wohl im VIII. Jahrhundert, sicher vor 976 entstandenen spanischen Bußbuch heißt es: *Qui in saltatione femineum habitum gestiunt et monstruose se fingunt et maias et Orcum et pelam et his similia exercent, I annum peniteant.*[2] Überhaupt die älteste Stelle für einen von den *Kalendae Ianuariae* abgewanderten Festbrauch. Der Kanon geht in seiner ersten, umfangreicheren Hälfte auf Cummean zurück, in der zweiten bereichert er das *Poenitentiale Theodori* durch Zusätze spanischen Ursprungs. Der erste Teil des Satzes *Qui — fingunt* entstammt, wohl durch ein Zwischenglied, aber keins der uns bekannten Bußbücher, aus Caesarius; doch ist schon hier darauf hinzuweisen, daß die Maskerade nicht als Bestandteil der Neu-

---

[1] Die dann auf Kirchenfeste übergingen: Nilsson S. 127 und Caesarius (s. o.).

[2] *Poen. Vigil.* c. 84 p. 533 Wass., dazu Wasserschleben S. 71. Die Hs. *(cod. Vigilanus)* ist im Jahre 976 geschrieben; W. gibt dann auf Grund von Mitteilungen seines Kollegen Prof. Dr. Blanc wichtige Erklärungen der Stelle, die Schmitz S. 711 übernimmt, ohne Neues hinzuzufügen. Pela, Pelo ist in Spanien ein reichgekleideter Knabe, der zu Fronleichnam auf den Schultern eines Mannes getragen wird, Maia die Maikönigin: Mannhardt *Baumkultus*² S. 344 ff.; die Göttin Maia gehört zu Vulkan, über ihr Opfer am 1. Mai s. Wissowa² S. 229. Mannhardt *Baumkultus*² S. 338 und Friedberg S. 65 bieten nichts Neues. Zu dem Orcus, den schon Ennius mit dem *Dis pater* gleichsetzte (Wissowa² 310), vgl. noch V. Eligii II c. 16 l. c. p. 705 *Nullus nomina daemonum, aut Neptunum aut Orcum aut Dianam aut Herculem aut Minervam aut Geniscum ... credere aut invocare praesumat,* und Mannhardt *Baumkultus*² S. 110—112. *Antike Wald- und Feldkulte*² (= Wald- u. Feldkulte II) S. 99. 106 über den Berggeist Orco in Italien und Südtirol. Geniscus wohl = Genius.

jahrsfeier eingeführt wird. Der Rest ist ein höchst wichtiges Zeugnis für spanischen Volksbrauch, der sich im *Orcus* und der *Maia* mit dem anderer Romanen berührt.

Fassen wir zusammen, was sich uns aus der Untersuchung der älteren mittelalterlichen Überlieferung über die Januarkalenden ergeben hat. Reste davon leben in Gallien (Konzil von Auxerre) und Spanien (Martin von Braga, Isidor) fort; doch die allermeisten Zeugnisse erweisen, scharf interpretiert, nur so viel, daß ihre Autoren auf literarischem Wege von der Kalendenfeier Kunde hatten; deshalb und da sie großenteils die Ausdrucksweise ihrer Vorlagen nicht mehr verstanden, fallen sie als Belege des tatsächlichen Brauches ihrer Zeit völlig aus.

Zur Beurteilung der Zustände bei den Romanen in den Germanenreichen ist es wichtig, die von fremden Einflüssen ungehemmten Teile des *Orbis Romanus* ins Auge zu fassen. „Im byzantinischen Reich“, sagt Nilsson S. 94, „setzten sich die Kal. Ian. bis tief in das Mittelalter fort“; er verweist neben Theodor Balsamon (XIII. Jh.) auf das Trullanum von 692.[1] Hier finden sich besonders Tänze: öffentliche der Weiber und solche im Namen der Götter, die von Männern und Frauen geübt werden. Da im Zusammenhang damit Verkleidungen der

---

[1] Trull. c. 62, Mansi XI 972, Bruns I 55 *Τὰς οὕτω λεγομένας Καλάνδας καὶ τὰ λεγόμενα βότα καὶ τὰ καλούμενα Βρουμάλια καὶ τὴν ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ Μαρτίου μηνὸς ἡμέρᾳ τελουμένην πανήγυριν καθάπαξ . . . περιαιρεθῆναι βουλόμεθα, ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς τῶν γυναίων δημοσίας ὀρχήσεις . . . ἔτι μὴν καὶ τὰς ὀνόματι τῶν παρ' Ἕλλησι ψευδῶς ὀνομασθέντων θεῶν ἢ ἐξ ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν γενομένας ὀρχήσεις καὶ τελετὰς κατά τι ἔθος παλαιὸν καὶ ἀλλότριον τοῦ τῶν Χριστιανῶν βίου ἀποπεμπόμεθα, ὁρίζοντες μηδένα ἄνδρα γυναικαίαν στολὴν ἐνδιδύσκεσθαι ἢ γυναῖκα τοῖς ἀνδράσιν ἁρμόδιον· ἀλλὰ μήτε προσωπεῖα κωμικὰ ἢ σατυρικὰ ἢ τραγικὰ ὑποδύεσθαι, μήτε τὸ τοῦ βδελυροῦ Διονύσου ὄνομα, τὴν σταφυλὴν ἀποθλίβοντας ἐν τοῖς ληνοῖς, ἐπιβοᾶν, μηδὲ τὸν οἶνον ἐν τοῖς πίθοις ἐπιχέοντας γέλωτα ἐπικινεῖν, ἀγνοίας τρόπῳ ἢ ματαιότητι τὰ τῆς μανιωδοῦς πλάνης ἐνεργοῦντας.* Vgl. auch Nilsson S. 90f. Radermacher S. 109. 112. 124.

Männer in Weibertracht und umgekehrt und andere Masken[1] verboten werden, werden wir auch an Göttermasken denken dürfen. Altherkömmliche seltsame Weihen oder Riten (*τελεταί*) sind mit den Tänzen verbunden; Dionysosfestbräuche scheinen in den Neujahrs- und damit Weihnachtskreis zu treten.[2] Neben den Märzkalenden, die wir gesondert behandeln müssen, wird mit der Neujahrsfeier zusammen die der *Vota*[3] und *Brumalia*[4] verboten; von den *Brumalia* haben wir auch aus dem Abendland Kunde: aus Rom (s. u.), in der *Humelia de sacrilegia* aus unbekannter Quelle, vielleicht aus Italien, dem das dritte Zeugnis aus einem karolingischen Capitulare um 800 angehört.[5]

Am wichtigsten wäre es, wenn wir das Weiterbestehen der Kalendenfeier in ihrer Heimat Rom feststellen könnten, zu der sich die Untersuchung nun aus dem Kolonisationsgebiet zurückzuwenden hat. Wie schwer hatten die Päpste Roms mit Roms altnationalen Festen zu ringen! Eine ganze Reihe von ihnen war unbesieglich und gab dem Sieger das Gesetz, wie einst die

[1] Nilsson S. 90 weist richtig nach, daß die Dreiteilung der *προσωπεῖα* auf antiquarischer Gelehrsamkeit beruht.

[2] Freilich scheint sich die Stelle auf die Weinlese zu beziehen. Der Dionysosbrauch müßte ursprünglich zu Epiphanias gehört haben; doch leugnet Karl Holl *Der Ursprung des Epiphanienfestes*, SB. d. Kgl. Preuß. Akad. d. W. 1917 S. 430 die von Arnold Meyer *Weihnachtsfest* S. 90f. und *DLZ.* 1915 S. 698 und von Wilh. Bousset *Kyrios Christos* S. 333 verfochtene Ableitung der Epiphanie von einem Dionysosfest.

[3] Vgl. Tertullian *de cor. mil.* 12 *annua votorum nuncupatio* und andere Stellen bei Wissowa² S. 448. Preller-Jordan I 181f. Nilsson S. 54.

[4] Wissowa² 443 Anm. 1. Nilsson S. 61 Anm. 1. Tertullian *de idolol.* c. 10 p. 40 Reiff.-Wiss. nennt die *Brumae*, c. 14 p. 40 neben den *(Kalendae) Ianuariae*. Bilfinger II 11. W. Weber in dieser Zeitschr. XIX 323 Anm. 3.

[5] *Conc. Romanum* a. 743 c. 9, *Mon. Germ. Conc.* II 1 p. 15 *Ut nullus Kalendas Ianuarias et Bromas ritu paganorum agere praesumat.* *Hum. de sacr.* c. 17 p. 10 Casp. (1886) *et qui brumas colet* in eigenartiger Verbindung mit den Februarriten (s. u.). *Capitulare Italicum* 790—800, *Mon. Germ. Capit.* I 202 n. 96 § 3 *De pravos homines qui brunaticus colunt* (Beziehung nicht ganz sicher). Vgl. Caspari *Homilie* S. 38.

*Graecia capta ferum victorem cepit*; in christlichem Mantel schreiten bis heut die *Cara cognatio*, die Ambarvalien, Robigalien, das Amburbale, besonders der *Natalis Solis invicti*. Am bekanntesten ist der Kampf Gelasius' I gegen die Lupercalien.[1] So scheint denn auch die Kalendenfeier in Rom, die um 400 durch Symmachus und Prudentius bezeugt ist[2], für die Mitte des VIII. Jahrhunderts durch Bonifatius und Papst Zacharias in einer jeden Zweifel ausschließenden Form gesichert. Uns freilich, die der Gang unserer Untersuchung an rein literarische Erklärung auch der auf den ersten Blick völlig einwandfreien Aussagen gewöhnt hat, kommen sofort literarische Erinnerungen und in ihrem Gefolge kritische Zweifel, wenn wir lesen, was Bonifatius an den neugewählten Papst Zacharias zu Anfang des Jahres 742 schrieb: wenn *carnales homines idiote,*

[1] Das meiste wies bekanntlich Usener *Das Weihnachtsfest* grundlegend nach; vollständigere Quellenbelege, die hier überflüssig sind, sollen an anderer Stelle geboten werden.

[2] *Symm. ep.* X 7. 15 p. 285. 291 Seeck. Prud. *contra Symm.* I v. 237—244. Ein altes übersehenes Zeugnis steht in einer Predigt, die in dem Montecassineser cod. 11 s. XII p. 215 unter Augustins Namen, anonym in einem Laurentianus (Bandini *Catal. codd. bibl. Mediceae-Laur.* Suppl. I 620 nr. 17) überliefert ist, vgl. *Bibliotheca Casinensis* I (1873) 158. 162. 215; ed. Floril. Casin. I (Anhang zu Bibl. Cas. I) 131 seq. Hier scheint der Ort, die wichtigsten Stellen der Predigt mitzuteilen, über die ich gern Näheres von den Patristikern erführe, und die doch wohl vor 534 geschrieben ist, da Flavius Decius Paulinus Iunior der letzte weströmische Konsul war, nach dem das Abendland *post consulatum Paulini* zählte (*Fasti Consulares imp. Rom.* von Liebenam 1910 p. 55 ad ann. 534. Breßlau *Handbuch der Urkundenlehre in Deutschld. u. Italien* I[1] 829. Mommsen *Ges. Schr.* VI 335): *De octava nativitatis domini. Kalendas Ianuarias, fratres carissimi, Romanae urbis consules ac magistratus festis annalibus renovant, ut vocabulis consulum series renovetur annorum . . . dies iste qui semper consules recipit . . . Quid nunc mundana letitia fasces, secures atque infulas ceteraque bonorum vanissima insign(i)a plausibili ambitu ostentas? Quid laureas renovando frondescis? Quid reciprocis osculis et pecuniis hunc tibi vendicas diem? . . . qui per fora mundi lucra celebratis.* Strenggenommen müßte das Stück freilich vor die zwischen Rom und Byzanz geteilte Konsulproklamierung gesetzt werden. Um alles als rein literarische Reminiszenz zu erklären, scheinen mir die Einzelheiten zu konkret.

*Alamanni vel Baioarii vel Franci*, Sünden, die er, Bonifatius, verbiete, *iuxta Romanam urbem* sähen, dann hielten sie sie für erlaubt. *Sicut adfirmant se vidisse annis singulis in Romana urbe et iuxta ecclesiam sancti Petri in die vel nocte, quando Kalende Ianuarii intrant, paganorum consuetudine chorus ducere per plateas et adclamationes ritu gentilium et cantationes sacrilegas celebrare et mensas illa die vel nocte dapibus onerare et nullum de domo sua vel ignem vel ferramentum vel aliquid commodi vicino suo prestare velle. Dicunt quoque se vidisse ibi mulieres pagano ritu filacteria et ligaturas et in brachiis et cruris ligatas habere et publice ad vendendum venales ad comparandum aliis offerre.*[1] Nun zitiert Bonifatius Galat. 4, 10—11 und als Augustinus eine Predigtstelle des Caesarius über Zauberer und Amulette[2] und schließt, Zacharias werde sich Dank und ihm Erfolg verschaffen, *si istas paganias ibi . . . in Romana urbe prohibuerit.* Es ist kaum erforderlich, Wort für Wort mit den Parallelen aus Caesarius, denen die Stelle nachgebildet ist, zu belegen; sie stehen nicht alle in den drei auf die Kalenden Bezug nehmenden Stellen, aber *in ista nocte quae praeteriit; de domo sua; focum . . . vel aliud quodcumque beneficium cuicumque petenti non tribuant*[3] bringen uns auf bekannte Spur, auch ohne daß wir besonders betonen, daß Bonifatius ja im Zusammenhang den Caesarius anführt; Gesang und Tanz werden von diesem ebenfalls öfter ganz entsprechend bekämpft[4], und wir werden nun auch das

---

[1] *S. Bonif. et Lulli epp.* ed. Tangl (Mon. Germ. Epp. sel. I 1916) p. 84f. nr. 50. Vgl. Bünger S. 16 Anm. 8. Nilsson S. 63. 124. Radermacher S. 99.

[2] Ps. Augustin s. 278, Migne XXXIX col. 2268; der Herausgeber weist darauf hin, daß der Sermo apokryph ist: nach Arnold, Caesarius S. 437 ist Caesarius der Verfasser, Justus Lipsius wollte den Severian als solchen ansehen.

[3] Ps. Augustin s. 129 § 3 col. 2202, s. o. S. 97; vgl. s. 130 § 2 col. 2004 *in diem Kalendarum . . . etiam focum dare dissimulent.*

[4] Einige Stellen über Gesänge, aber nicht alle, bei Arnold S. 170 Anm. 564; eigentlich nur Ps. Augustin s. 303 § 3 Migne XXXIX col. 2325 hierher gehörig, ich füge hinzu s. 266 § 4 col. 2241; s. 277 § 4 col. 2268,

*mensas . . . dapibus onerare* auf die Caesariuspredigt zurückführen, von der in unserem Text das Vorhergehende und Folgende abgeleitet ist. Da das Material über die Gabentische bei Nilsson[1] etwas durcheinander geraten ist, sei es hier kurz besprochen. Die Grundlage ist die bekannte Caesariusstelle, von der Eligius wie die *Humelia de sacrilegia*, aber, wie wir sahen, auch Martin von Braga literarisch abhängig sind. Burchard von Worms ist nicht direkt in Beziehung mit dieser älteren Reihe zu setzen, wir werden die Grundlagen seines Textes kennen lernen; und daß, wie Nilsson[2] behauptet, Martin von Braga hier „sicher" auf germanischen Brauch gehe, haben wir aus allgemeinen Gründen wie durch die Kritik der Einzelstelle als Irrtum erkannt. Nilsson scheidet die Seelentische vom Kalendenschmaus wie überhaupt von römischer Sitte und will sie zu den unrömischen Bräuchen rechnen, die sich im Lauf der Zeit mit jener verschmolzen; dieser sei gewiß germanisch, unsicher sei, ob auch keltisch. Wir werden ihm um so weniger folgen, als wir nicht nur die Beziehung seiner Quellen auf alten germanischen Glauben widerlegen können, sondern als Grundlage seiner Beweisführung ein argumentum ex silentio erkennen müssen. Warum sollen wir die Seelentische des romanischen Bauernglaubens prinzipiell von dem Festmahl der Kalenden-

vgl. s. 130 § 2 col. 2004; s. 265 § 4 col. 2239. Über Tänze die Caesariusstellen bei Arnold S. 177 Anm. 584, vgl. zu Isidor oben S. 122 Anm. 1. Zu der Stelle über Amulette vgl. außer dem von Bonifatius selbst zitierten s. 278 (o. S. 127 Anm. 2) die von Arnold S. 177 Anm. 583 gesammelten Stellen: Caesarius sagt öfter *phylacteria* und *characteres*, Eligius l. c. hat *ligamina*. Vgl. auch Böse S. 69—71. Übersehen ist die wichtigste Stelle des Caesarius, die auch in die Predigten übergegangene *Homilia ubi populus admonitur*, Caspari *Kirchenhist. Anecd.* I 222 *Filactiria diabolica, caracteres, sucinos et herbas nolite vobis et vestris adpendere.* S. a. Schm. II 307 und die Bußbücher.

[1] S. 122—132; Stellen S. 123 Anm. 1. Herbert Mischkowski *Die heiligen Tische im Götterkultus der Griechen u. Römer* (Königsberger Diss. 1917) übergeht in der Übersicht über die h. Tische im römischen Kult S. 31f. die des Janus.

[2] S. 124.

eier trennen, das wir doch nur in einer Gestalt kennen, die lurch die verflachende städtische Kultur ihres wahren Wesens ntkleidet ist? Wir wissen doch wirklich nicht genug von den ömischen Kalenden, um gerade für deren privatsakrale Feier ehr apodiktische Feststellungen zu machen. Ist nun das Festnahl, wie stets, der Rest eines Opfers, so dürfen wir metholisch die Möglichkeit nicht leugnen, daß der romanische Volksrauch der Spätzeit uns den Ritus der Kalendenfeier in ursprünglicherer Gestalt bewahrt hat wie die städtische Kultur. Nur müssen wir bei Caesarius als einziger sicherer Quelle zunächst mit keltischer Sondersitte rechnen. Vorläufig ergibt sich uns aus dem Bonifatiusbrief, daß der Apostel der Deutschen bei der Ausmalung der ihm nur aus mündlicher Mitteiung ungebildeter, einfacher Leute bekannt gewordenen Kalenlenfeier zu Rom dem Caesarius die charakteristischen Farben ntlehnt. Daß ihm die Tatsachen selbst auch nur aus diesem bekannt geworden seien, muß uns an sich unmöglich erscheinen und wird es vollends, wenn wir die durch ein besonderes Glück der Überlieferung erhaltene Antwort des Papstes Zacharias danebenhalten. Dieser macht keinen Versuch, das römische Volk gegen die Vorwürfe zu verteidigen; nur sich selbst will er reinwaschen: vom ersten Tage seines Pontifikats ab habe er all diese Unsitten beseitigt und sei dabei dem Beispiel seines Vorgängers Gregors III. gefolgt.[1] Die prompte Entschuldigung klingt etwas schuldbewußt; doch daß bereits Gregor, aber auch Zacharias I. schon vor dem Empfang der Mahnung, *ilico*, gegen

[1] *Ep. Bon.* p. 90 sq. nr. 51 Tangl: *De Kalendis vero Ianuariis vel ceteris auguriis, filacteriis et incantationibus vel aliis diversis observationibus, que gentili more observari dixisti apud b. Petrum apostolum vel in urbe Roma* . . . ; er zitiert Levit. 19, 26. Num. 23, 23. *Ita et nobis cavendum esse censemus . . . Et quia per instigatione diaboli iterum pullulabant, a die, qua nos iussit divina clementia . . . apostoli vicem gerere, ilico omnia haec amputavimus . . . Nam et sanctae recordationis praedecessoris atquę nutritoris nostri domni Gregorii pape constitutione omnia haec pie atque fideliter amputata sunt . . . Cuius instar pro illius populi salute dirigere maturavimus.*

den Kalendenunfug eingeschritten seien, ist wohl keine leere Ausrede: nicht von Gregor III. freilich, sondern von dessen Vorgänger Gregor II. besitzen wir eine Instruktion für Legaten nach Bayern, die neben Wahrsagerei auch die Kalendenfeier bekämpfen sollen, die man doch sicher nicht als besondere germanische Ketzerei, sondern zu Hause kannte.[1] Zacharias ging weiter: er hielt die *Kalendae Ianuariae* für wichtig genug, um noch im Jahre 743, dem sein Schreiben angehört, auf einer römischen Synode einen Kanon gegen sie zu erlassen[2], und wenn er dabei im ganzen den Wortlaut des Bonifatiusbriefes benutzt, so wird dieser eben das, was vorkam, sachlich zutreffend geschildert haben; denn selbständige Zusätze, wie die *Brumae,* verbieten es, die Quelle ihres tatsächlichen Inhalts zu entkleiden und nur als literarisch abhängig zu werten. Hier hebt der Papst als bestimmte Züge der *Kalendae et Brumae* die gedeckten Tische und das Volkstreiben außer dem Hause mit Gesang und Tanz hervor.

Was ist nun aus diesem Quellenkomplex für den Volksbrauch zu Rom zu erschließen, was ist von Caesarius abhängig? Davon, daß die Gegenstände, die man nicht ausleiht, besonders *ferramenta* sind, sagt dieser nichts; daß gerade an Neujahr Amulette nicht nur getragen, nein, besonders auch feilgeboten

[1] Die *constitutio* Gregors III. ist jedenfalls nicht erhalten, doch hat Gregor II. auf dem Konzil von 721 c. 12, Mansi XII 264 das Anathem verhängt, *si quis hariolos, aruspices, incantatores observaverit aut phylacteriis usus fuerit,* woran man immerhin erinnern kann; vgl. seine Missionsinstruktion für Bayern 716 Mai 15, Jaffé-Ewald *Reg. pont.* nr. 2153, ed. Migne LXXXIX col. 534 c. 8 gegen *somnia* und *auguria*; c. 9 *Ut incantationes et fastidiationes* (doch wohl richtige LA.) *sive diversae observationes dierum Kalendarum, quas error tradidit paganorum, prohibeantur, sicut maleficia et magorum prestigia seu etiam sortilegium ac divinantium observatio exsecranda.* Zu den Synoden vgl. Helm I 87.

[2] *Zachariae Conc. Rom. a.* 743 c. 9 *Mon. Germ. Conc.* II 1 p. 15 sq. *ut nullus Kalendas Ianuarias et Bromas ritu paganorum colere praesumpserit aut mensas cum dapibus in domibus praeparare et per vicos et per plateas cantationes et choros ducere, quod maxima iniquitas est coram Deo;* davon existiert auch eine kürzere Fassung.

werden, konnte ebensowenig aus ihm entnommen werden, und schließlich nennt Bonifatius genau den Schauplatz und Zacharias bestätigt seine Angabe: besonders auf Piazza S. Pietro fand das Kalendenfest damals statt. Zacharias fügt als Einzelzug die Verbindung der *Kalendae* mit den *Brumae* hinzu: wir sahen, diese sind für Italien und den Osten charakteristisch. Die Interpretation der Stelle ergibt also, daß Bonifatius mit einer hier durchaus angebrachten Gelehrsamkeit der gewiß ungewandten Schilderung seiner Bayern und Franken Farben aus Caesarius leiht, daß aber das Ganze und seine meisten Einzelheiten von Gregor II. und Zacharias beglaubigt werden. Man kannte in Rom um 743 die Neujahrssitte des *mensas dapibus onerare.* Sie ist keineswegs germanisch. Bisher mußte die Frage offen bleiben, ob sie ein sehr ursprünglicher, in unserer literarischen Überlieferung bereits verwässerter sakraler Brauch der Römer, oder ob sie keltisch sei. Übertragung von den Kelten auf Rom ist nicht denkbar: die Seelentische sind guter alter römischer Bauernbrauch.

Zwei Jahrhunderte später bestätigt uns Bischof Atto von Vercelli († 961)[1] unseren Schluß und zeigt das Weiterbestehen jener Riten. Dieser für seine Zeit hochgelehrte und scharfsinnige Lombarde, der in einer um 925 gehaltenen Neujahrs- oder vielmehr Silvesterpredigt[2] und in seiner kanonistischen Samm-

[1] Vgl. Julius Schultz *Atto v. Vercelli* (Göttinger Diss. 1885). Bünger S. 17f. Über seine Gelehrsamkeit bes. Götz *Über Dunkel- u. Geheimsprachen im späteren und mittelalterlichen Latein,* Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig 1896 S. 75—78. Fulgentius herausgeg. v. Lersch (1844) S. 90—95. Wattenbach *DGQ.* I⁷ 351. 481 Anm. 3. Gerh. Schwartz *Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens* 951—1122 (1913) S. 134—136.

[2] Sermo III *in festo octavae domini,* Migne CXXXIV col. 835 *Hunc diem semper Kalendas Ianuarias . . . celebramus. Sed nobis hoc tacere non convenit, quod quidam falsi Christiani tanti diei solemnitatem sacrilega commistione perturbant, ita ut divina officia in ecclesiis videantur celebrare et variis maleficiis domi non desinant inservire. Insuper Ianianas traditiones gentiliumque ritus non metuunt observare; qui etiam adeo a se charitatis gratiam expellunt, ut neminem suam domum eodem die ingredi velint, nisi qui cumulatus oblationibus advenerit; aliquem autem*

lung[1] die Kalenden bekämpft, läßt nicht ohne das Selbstgefühl seiner Zeitgenossen Gunzo von Novara und Liutprand von Cremona seine Gelehrsamkeit leuchten, die er wohl der Mailänder Domschule verdankt.[2] Reiches Material über antike Religion und Astrologie hat er zu seinem Thema gesammelt, aber nur zur Erklärung; er ist viel zu wenig typisch mittelalterlicher Mensch, um die üblichen Gedankenreihen zu reproduzieren mit dem Anspruch, ein Gegenwartsbild zu bieten. Er beobachtet

*hospitio se suscipere abnegant et nihil penitus de sua domo dare aut commodare desiderant.* Im Anschluß daran kommt er, wie wir sehen werden, auf die Märzkalenden zu sprechen, dann gibt er eine ebenfalls in anderem Zusammenhang zu würdigende euhemeristische Erklärung von Mars und Ianus; deren Kalenden hätten die Alten gefeiert. *Qui error in tantum frequentando crevit, ut pene ab omnibus coleretur subversis; et inde existimo, quod hodieque durat in rusticis.* Auch in den nun folgenden, teilweise sehr gelehrten Ausführungen über Monatsnamen, Tierkreis, Sternbilder weiß der seltene Mann klar zu scheiden, was er aus Büchern und was er aus dem Leben erfahren hat.

[1] *Capitulare* § 79 l. c. col. 43: *Ut nullus Kalendas Ianuarii et Brumas ritu paganorum colere praesumat; si quis Kalendas Ianuarii et Brumas colere praesumpserit aut mensas cum lampadibus in domibus praeparare, aut per vicos et plateas cantiones et choros ducere praesumpserit, quod magna iniquitas est coram Deo, anathema sit.* Die Quellenangabe ist nach der bei Migne col. 25 sq. abgedruckten Praefatio von D' Achery Zusatz der Editoren. Nürnberger *Neues Archiv d. Ges. f. ält. d. Geschichtsk.* XIII 312 druckt aus der kanonistischen Sammlung des *Cod. Vat. Lat.* 1354 s. XIII ein Stück, das er für die ältere, im Konzil von 743 etwas abgeänderte Verordnung des Zacharias hält: *Zacharias papa. Si quis Calendas Ianuarii ritu paganorum colere vel aliquid plus novi facere propter novum annum aut mensas cum lampadibus et epulis in domibus suis praeparare et per vicos et plateas cantationes et choros ducere praesumpserit, anathema sit.* Der Herausgeber kennt das Quellenverhältnis nicht; daß die LA. *lampadibus* statt *dapibus* auch bei Atto steht, ist für die Kritik dieser Überlieferung nicht beachtet worden; und zwar steht sie wohl schon in Attos Vorlage, s. u. Nicht erschöpfend Radermacher S. 92 Anm. 1.

[2] Er ging aus den Mailänder *ordinarii* (adligen Domherren) hervor. Mailand hatte im XI. Jh. mehrere Schulen am Dom, darunter zwei Philosophenschulen. Sein typischer Vertreter war Anselm von Bisate, der in der *Rhetorimachia* ein interessantes Beispiel seiner an Cicero geschulten philosophisch-rhetorischen Manier bietet.

und scheidet, was er weiß, scharf von dem, was er sieht.[1] Er sieht *maleficia*, die den christlichen Festbrauch des Neujahrstages *sacrilega commistione* stören: also Paganien.[2] Daneben bezeichnet Atto anderes als Janusbräuche und heidnische Riten; was er darunter versteht, erfahren wir hier nicht. Aber eine recht ursprünglich anmutende Form der *strenae* lernen wir kennen: nur wer *cumulatus oblationibus* kommt (um Glück zu wünschen, ist offenbar zu ergänzen), darf das Haus betreten. An bekannte literarische Vorbilder klingt allein an, daß niemand etwas aus dem Hause geben oder ausleihen darf — von Feuer ist nicht die Rede, und die hinzugefügte Weigerung der Leute, jemand zu beherbergen, die nur hier auftritt, ist nicht literarisch zu erklären.[3] So zeigt uns Attos Zeugnis, das im ganzen weder formell noch sachlich auf bekannte Quellen zurückgeht, das Fortleben der Januarkalenden in Italien zu seiner Zeit, und wir werden ihn nicht verdächtigen, er krame, wo er Tatsachen zu berichten vorgibt, gelehrte Erinnerungen aus.[4]

---

[1] Vgl. Schultz S. 51f. zu 46: dieser bestimmt das Datum der Predigt auf etwa 925. Albert Dresdner *Kultur- u. Sittengesch. d. ital. Geistlichkeit im 10. u. 11. Jh.* (1890) S. 264 schließt aus *Ianianas traditiones* in Verkennung von Attos gelehrter Phraseologie, der Dienst des Ianus sei noch nicht ganz ausgestorben gewesen. Mit gleichem Recht könnte man das noch heute behaupten.

[2] Für die technische Bedeutung von *sacrilegium* = Paganie genügt der Hinweis auf die *Humelia de sacrilegia* und die Gruppe der karolingischen Musterpredigt.

[3] Atto kennt weder die Caesariuspredigten und die von ihnen abhängige Reihe, noch insbesondere den Briefwechsel zwischen Bonifatius und Zacharias; im Kanon der römischen Synode von 743, der ihm bekannt ist (s. u.), fehlen gerade die Ausleiheaugurien. Immerhin kann ich mich schwer entschließen, in der Übereinstimmung von Caesarius *de domo sua* und Atto *de sua domo* an der Stelle vom Ausleihen einen Zufall zu sehen.

[4] Um so mehr, als er die Predigt für sachlich wichtig genug hielt, sie in seinem Bistum herumzusenden; das Begleitschreiben *cunctis fidelibus in nostra parochia* (= Diözese) *constitutis* ist erhalten: Attonis ep. 2, Migne CXXXIV col. 104 *Nuper in vigilia octavae domini quemdam sermonem his qui praesentes erant deo donante retulimus, quem vobis dirigere neces-*

Vielleicht darf man aus einer anderen Schrift Attos ergänzen, was er unter den Janusbräuchen meint, von denen er nichts Näheres sagt; in seine kanonistische Sammlung nahm er den römischen Konzilskanon von 743 auf. Nun sammelte er zwar nicht nur solche Satzungen, die noch von praktischem Wert waren; aber gerade seine Zusätze sind bereits mit Recht auf wirklich bestehende heidnische Bräuche bezogen worden[1]; und eine kleine, aber wichtige Textänderung wird die Rücksicht auf eine in Italien herrschende Festsitte zur Ursache haben, wenn sie auch wahrscheinlich schon in Attos Vorlage stand: statt der Tische mit Speisen *(dapibus)* verbietet er solche mit Lampen *(lampadibus)* aufzustellen.[2] Wie der Laubschmuck war die Illumination allen antiken Festen eigen, also auch den Kalenden[3]; aber die Lichter auf den Tischen, die wir hier finden, sind etwas Neues, das sehr wirksam für die Geschichte des Weihnachtsbrauches wurde; unser Christbaum ist ja am letzten Ende eine Vereinigung zweier ursprünglich getrennten Kalendensacra, der *laurus* Martins von Braga und der *lampades* des Atto von Vercelli. (Schluß folgt.)

---

*sarium aestimamus. Heu! quia sunt multi in vestris partibus, qui divina servitia contemnunt et auguria vel coeli signa seu vanas praecantationes intendunt* (folgen nur noch Bibelzitate, darunter auch Gal. 4, 9—11).

[1] Schultz S. 44f., wo aber, wie bei Dresdner S. 264 Anm. 2, nicht erkannt ist, daß c. 79 auf den Kanon von 743 zurückgeht. § 48 über Beten an Bäumen und Quellen gehört in die Caesariustradition, s. S. 133 Anm. 3. Daß Atto die *Capitula Martini Bracarensis* (o. S. 116 Anm. 2) kannte und im *Capitulare* zitierte, sei bemerkt, weil Schultz S. 68 mit den von Atto im 8. Briefe erwähnten „100 Kapiteln der orientalischen Kirche" nichts anfangen konnte; übrigens hatte Atto sie aus Ps. Isidor (s. Schultz S. 67: „unzählig oft benutzt").

[2] Wenn bloße Verlesung vorläge, wäre gerade dieser Text nicht im kanonischen Recht zur unbedingten Vorherrschaft gelangt. Freilich dürfte Atto einer älteren Vorlage folgen; Burchard zitiert den Kanon nicht aus Atto, sondern aus Zacharias, doch in der auch bei Atto vorliegenden Umarbeitung, wie auch in der S. 132 Anm. 1 angeführten, von Burchard unabhängigen Sammlung.

[3] Nilsson S. 62f. Nichts Neues bei Bilfinger II 62—67.

# II Berichte

## 1 Griechische und römische Religion 1911—1914

Von **Ludwig Deubner** in Freiburg i. B.

Man erwartet vielleicht, daß dieser durch den Krieg verzögerte Bericht nunmehr gleich bis auf das Jahr 1920 ausgedehnt werde. Dies geschieht deswegen nicht, weil ich vom Jahre 1915 ab nur noch die römische Religion bespreche: die griechische übernimmt dann O. Weinreich. Für die bei der Auswahl der vorgeführten Literatur maßgebenden Grundsätze kann ich im wesentlichen auf die Bemerkungen Wünschs *Archiv* XIV 1911 S. 517 verweisen.

Die von Wünsch a. a. O. 517 f. ausgesprochene Hoffnung auf eine vollständige volkskundliche Bibliographie ist für das Jahr 1911 annähernd in Erfüllung gegangen. Die frühere Zeitschriftenschau der Hessischen Vereinigung für Volkskunde, in die jetzt auch selbständige Werke einbezogen sind, ist unter Leitung von A. Abt in neuer Form wiedererschienen.[1] Das Material wird in einen einleitenden und einen Hauptteil gegliedert; der erste enthält die Unterabteilungen: Bibliographie der Volkskunde, Geschichte der Volkskunde und Methode der Volkskunde, der zweite zerfällt in die Unterabteilungen: Darstellungen allgemeinen Inhalts und Einzeldarstellungen. Jeder dieser beiden Teile ist wiederum in besondere Abschnitte zerlegt; der zweite enthält die Abschnitte: Wohnweise, Nahrung, Körperpflege und Kleidung, Sitte und Brauch, Volksglauben, Volksdichtung und

[1] *Die volkskundliche Literatur des Jahres 1911,* ein Wegweiser im Auftrage der Hessischen Vereinigung für Volkskunde und mit Unterstützung der dem Verband deutscher Vereine für Volkskunde angehörenden Vereine herausgeg. v. A. Abt, Leipzig u. Berlin 1913 (134 S.).

Mundart, die ihrerseits auch wieder mannigfache Unterabschnitte aufweisen. Zuweilen wird dem Titel der betreffenden Arbeit ein kurzer Hinweis auf den Inhalt zugefügt. Am Schluß des Bandes stehen Verzeichnisse der Abkürzungen der Zeitschriftenbezeichnungen, der Verfasser sowie der Orts- und Völkernamen. Es ist sehr zu bedauern, daß dieses auch für den Philologen wichtige bibliographische Hilfsmittel infolge der Ungunst der Verhältnisse bisher nicht hat fortgesetzt werden können. — Einen Bericht über einige neuere Arbeiten auf dem Gebiete der griechischen und römischen Religion bringt V. Beltrán im Rahmen eines Berichtes über die gesamte Religionswissenschaft.[1]

An literarischem Quellenmaterial ist vielerlei neu hergerichtet, manches neu herausgegeben worden. — Eine Sammlung der Fragmente der griechischen Kultschriftsteller hat A. Tresp veranstaltet[2] und dabei das in den *Fragm. hist. graec.* vorliegende Material vervollständigt und um 38 Nummern vermehrt. Auf die Fragmente der attischen Kultschriftsteller folgen die der nichtattischen und schließlich die Fragmente ohne lokale Beziehung. Die Texte sind nach den maßgebenden kritischen Ausgaben revidiert, die Parallelstellen werden verzeichnet, zu den Autorennamen, den Büchertiteln und dem Sachinhalt der Fragmente wird das Nötigste angemerkt und auf die einschlägige Literatur verwiesen. Die Einleitung gibt eine Übersicht über die Ausbreitung und Entwicklung der griechischen Sakralliteratur und berührt auch die Frage ihrer Quellen sowie ihrer Benutzung bei späteren Schriftstellern und Lexikographen. Ein Register der Fundorte der Fragmente, ein Verzeichnis der Kultschriftsteller und ein Sachindex schließen die Arbeit ab, die als ein Hilfs- und Nachschlagebuch nicht ohne Nutzen sein wird. — Für das Studium der hesiodeischen Theogonie bietet der

---

[1] A. Colunga u. V. Beltrán *Boletin de ciencia de las religiones*, Auszug aus *Biblioteca de 'La ciencia tomista'* XV. XVII. XX., Madrid 1913.

[2] *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller* gesammelt v. A. Tresp, Rel.-Gesch. Vers. u. Vorarb. XV 1, Gießen 1914.

kurze Kommentar, den W. Aly seiner Ausgabe[1] beigegeben hat, ein dankenswertes Hilfsmittel. Die Voßsche Übersetzung von Hesiods Dichtungen hat B. Kern — von Hartmann neu herausgegeben.[2] Vorausgeschickt ist eine gut orientierende, durch ihre selbständige Einfühlung anziehende Einleitung über Hesiod und seinen Nachlaß. W. Abernetty kommentiert Plutarchs Schrift *de superstitione* und führt sie auf Bion als Quelle zurück.[3] Einem dringenden Bedürfnis ist J. Garstang entgegengekommen, indem er den (ins Englische übersetzten) Text von Lucians Dea Syria mit reichen sachlichen Anmerkungen herausgab.[4] In der vorausgehenden Einleitung wird der Kult von Hierapolis einleuchtend auf hettitischen Ursprung zurückgeführt und eine kurze, durch Abbildung einschlägiger Monumente belebte Skizze der hettitischen Religion gegeben. Garstang ist als Kenner der hettitischen Kultur bekannt: so lag die Sache bei ihm in besonders guten Händen. M. Wellmann verdanken wir eine Ausgabe des Buches des Philumenos über Vergiftungen durch den Biß von Tieren und deren Heilung.[5] Das von Philostratos verfaßte Leben des Apollonios von Tyana hat J. S. Phillimore ins Englische übersetzt.[6] Die wertvolle, durch ihren Witz ergötzende Einleitung betrifft hauptsächlich die literarhistorischen Fragen. Von

---

[1] *Hesiods Theogonie* mit Einleitung und kurzem Kommentar versehen v. W. Aly, Kommentierte griech. u. lat. Texte, herausgeg. v. J. Geffcken, Heft 2, Heidelberg 1913.

[2] *Hesiods Werke* übers. v. J. H. Voß, neu herausgeg. durch Bertha Kern — von Hartmann, Tübingen 1911.

[3] Gualt. Abernetty *De Plutarchi qui fertur de superstitione libello*, Diss. Königsberg 1911.

[4] *The Syrian Goddess being a Translation of Lucian's 'De dea Syria', with a Life of Lucian by* Prof. Herbert A. Strong, *edited with Notes and an Introduction by* J. Garstang, London 1913.

[5] *Philumeni de venenatis animalibus eorumque remediis ex codice Vaticano primum* ed. M. Wellmann (*Corp. medic. graec.* X 1, 1), Leipzig u. Berlin 1908 (nachträgliche Erwähnung).

[6] *Philostratus in Honour of Apollonius of Tyana translated by* J. S. Phillimore, 2 Bände, Oxford 1912.

der Försterschen Libaniosausgabe erschienen Band VI und VII.[1] Im sechsten verdient die 22. Deklamation, eine Rede des Demosthenes über den Altar des Eleos, Beachtung. Im siebenten die 41., der eine Orakelangelegenheit zugrunde liegt. Die Aberkiosvita samt den Metaphrasen des zuerst von Boissonade veröffentlichten Anonymus und des Symeon hat Th. Nissen ediert[2], die Psalmenmetaphrase des Apolinarios von Laodikeia A. Ludwich.[3] Diese beiden Texte führen uns schon auf christliches Gebiet.

Ein Stück des Pariser Zauberpapyrus (2441—2705) hat R. Wünsch mit gewohnter Sorgfalt und Sachkenntnis kritisch herausgegeben und erläutert.[4] Drei diesem selben Papyrus eingelegte Hymnen erklärt B. Kuster.[5] Das erste Heft der *papyri Iandanae*, die unter Kalbfleischs Leitung von seinen Schülern herausgegeben werden[6], enthält einige von E. Schaefer bearbeitete Stücke, darunter ein Amulett, in dem eine Verwirrung des Wortlauts dadurch entstanden ist, daß ein in sechs kurzen Kolumnen aufgesetzter Text (1. ein neutestamentlicher Cento, 2. ein Exorkismos des 'Salomo') durchlaufend abgeschrieben wurde.

Die Kenntnis des Kultes der Athena Lindia wird erweitert durch die von Blinkenberg veröffentlichte inschriftliche Tempelchronik[7], die ein Verzeichnis der Weihgeschenke und

---

[1] *Libanii opera* rec. R. Foerster VI. VII, Leipzig 1911. 1913.

[2] *S. Abercii vita* ed. Th. Nissen, Leipzig 1912. Vgl. Crönert *DLZ* 1913, 924f.

[3] *Apolinarii metaphrasis psalmorum* rec. A. Ludwich, Leipzig 1912.

[4] R. Wünsch *Aus einem griech. Zauberpapyrus*, Lietzmanns Kl. Texte 84, Bonn 1911.

[5] B. Kuster *De tribus carminibus papyri magicae Parisinae*, Diss. Königsberg 1911.

[6] *Papyri Iandanae, cum discipulis* edidit C. Kalbfleisch, fasc. I: *Voluminum codicumque fragmenta graeca cum amuleto christiano* ed. E. Schaefer, Leipzig 1912.

[7] Chr. Blinkenberg *La chronique du temple Lindien, Bull. de l'Acad. Roy. de Danemark* 1912, Nr. 5—6. Vgl. dazu Holleaux *Rev. des ét. gr.* XXVI 1913, 40ff.; Grégoire *Wochenschr. f. klass. Philol.* 1913, 1299f.; Pfister *ebd.* 1914, 475ff. [Es sei gestattet, im Anschluß hieran gleich die in der nächsten Be-

ihrer Stifter von den mythischen Zeiten an, sowie eine Aufzählung der Traumepiphanien der Göttin und der damit verbundenen Ereignisse enthält. Ihr Wert liegt nicht zum wenigsten darin, daß zahlreiche Belege aus der damals (Anfang des 1. Jahrh. v. Chr.) vorhandenen lokalhistorischen Literatur angeführt werden, die einen überraschenden Einblick in den großen Umfang dieser Literatur gewähren. — Wünschs Auswahl antiker Fluchtafeln ist in zweiter Auflage erschienen.[1]

Das 2. Heft der Plasbergschen Ciceroausgabe enthält die Schrift *de natura deorum*.[2] Das Argonautengedicht des Valerius Flaccus ist von O. Kramer neu herausgegeben worden[3], Apuleius' Apologie in zweiter Auflage von R. Helm[4], Festus' für die römische Religion so außerordentlich wichtiges Lexikon von W. M. Lindsay[5], die für den Kaiserkult manchen Aufschluß gebenden *panegyrici latini* von W. Baehrens.[6] Mit Freuden ist zu begrüßen, daß nunmehr auch der zweite Band der von

richtsperiode erschienene editio minor anzuzeigen: *Die Lindische Tempelchronik,* neu bearbeitet von Chr. Blinkenberg (in Lietzmanns Kl. Texte Heft 131, Bonn 1915, Marcus u. Weber). Die Inschrift ist neu verglichen, die bis dahin erschienene Literatur verarbeitet, das Material auch für die sonstige Hinterlassenschaft des Timachidas beigegeben, alles mit gewohnter Sorgfalt und Sauberkeit. Hinzu kam seitdem Keils Aufsatz *Hermes* LI 1916 S. 491ff., Rostowzew *Klio* XVI 1919 S. 203ff. (ἐπιφάνειαι), H. G. Broecker *De Timachida scriptore Rhodio*, Diss. Berlin 1919. Religionsgeschichtlich wichtig ist, daß das von Wünsch (dieses Archiv XVI 1913, 634) u. a. vorgeschlagene λου[τρ]οῖς jetzt als gesichert gelten kann; die ganze Stelle über die Selbstmordentsühnung des Athenatempels versuche ich im *Hermes* 1921 zu erklären („Blutgerichte ἐν ὑπαίθρῳ"). Weinreich.]

[1] *Antike Fluchtafeln*, herausgeg. u. erklärt v. R. Wünsch, 2. Aufl. Lietzmanns Kl. Texte 20, Bonn 1912.

[2] *M. Tulli Ciceronis Paradoxa Stoicorum etc.* ed. O. Plasberg, fasc. II, Leipzig 1911.

[3] *C. Valerii Flacci Argonauticon libri octo* ed. O. Kramer, Leipzig 1913.

[4] *Apulei pro se de magia liber (apologia)*, *iterum* ed. R. Helm, Leipzig 1912.

[5] *Sexti Pompei Festi de verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome Thewrewkianis copiis usus* ed. W. M. Lindsay, Leipzig 1913.

[6] *XII panegyrici latini, post Aemilium Baehrensium iterum* rec. Guilielmus Baehrens, Leipzig 1911.

Kroll und Skutsch besorgten Ausgabe des astrologischen Werkes des Firmicus Maternus erschienen ist[1]; er enthält Praefatio und Indices. Die in den Zusätzen zu den Schriften des *archiater* Theodorus Priscianus begegnenden Zauberformeln, Amulette und sonstigen volksmedizinischen Rezepte werden von J. Fahney in einer nützlichen Arbeit[2] gesammelt und erklärt. Mythologischen Inhalt haben zum Teil die von Vollmer neu edierten Gedichte des Dracontius.[3] Der auch für die Kenntnis der antiken Religion bedeutsame apologetische Dialog des Minucius Felix liegt in zwei neuen, von Waltzing[4] und A. Schoene[5] besorgten Ausgaben vor. — Eine kritische Behandlung zweier spätlateinischer Gebete an die Mutter Erde und 'Alle Kräuter' hat E. Norden gegeben[6].

Sehr geeignet für Vorlesungen über Römische Religion ist die von Fr. Richter veranstaltete Auslese lateinischer Sakralinschriften.[7] Die aufgenommenen Stücke enthalten zum größten Teil Weihungen an römische und nichtrömische Götter (Kap. II—V), voran gehen (Kap. I) *leges sacrae,* Kalenderproben und Dokumente von Sodalitäten und Priestern.

In E. Lehmanns nützlichem Urkundenbande hat K. Ziegler die griechischen und römischen Texte ausgewählt und

---

[1] *Iulii Firmici Materni Matheseos libri VIII* edd. W. Kroll et F. Skutsch *in operis societatem assumpto* K. Ziegler, fasc. II, Leipzig 1913.

[2] J. Fahney *De Pseudo-Theodori additamentis,* Diss. Münster 1913.

[3] *Poetae latini minores, post Aemilium Baehrens iterum* rec. Fr. Vollmer, vol. V, Leipzig 1914.

[4] *M. Minucii Felicis Octavius* rec. I. P. Waltzing, Leipzig 1912.

[5] *M. Minucii Felicis Octavius* herausgeg. v. Dr. Alfred Schoene, Leipzig 1913. — Ich erwähne hier kurz die Arbeit von F. Feßler *Benutzung der philosophischen Schriften Ciceros durch Lactanz,* Leipzig u. Berlin 1913, deren Inhalt im Titel ausgedrückt ist. Dazu vgl. W. Harloff *Wochenschr. f. klass. Philol.* 1914, 40 f.

[6] E. Norden *Über zwei spätlateinische precationes,* Festschrift zur Jahrhundertfeier der Univ. zu Breslau, herausgeg. v. Th. Siebs, Breslau 1911, 517 ff.

[7] *Lateinische Sakralinschriften,* ausgewählt v. Fr. Richter, Lietzmanns Kl. Texte 68, Bonn 1911.

übersetzt.[1] Im literarischen griechischen Abschnitt vermißt man hellenistisches Material, z. B. Kallimachos, Kleanthes: nach Aristophanes stehen hier nur noch zwei orphische Hymnen. Die inschriftlichen Texte sind den literarischen gegenüber vielleicht etwas zu kurz gekommen, es fehlen so wichtige Stücke wie die Labyaden- und Iobakchen-Inschrift; nachchristliche Inschriften sind fast gar nicht herangezogen. Auch auf dem römischen Gebiet ist noch manche Lücke vorhanden. Ich vermisse z. B. Stücke wie die Inschrift von Furfo und das Haingesetz von Spoleto; Auguralwesen, Privat- und Kaiserkult verdienen mehr Berücksichtigung, die Epitome des Festus kann stärker ausgenutzt werden. Man hat freilich dem Umstande Rechnung zu tragen, daß der Verfasser die Arbeit im letzten Augenblicke, statt des ursprünglichen Mitarbeiters, übernahm. Daraus erklärt sich dieser und jener Mangel, der bei einer neuen Auflage zweifellos ausgeglichen werden wird. — Eine praktische Zusammenstellung griechischer und lateinischer Wundertexte liefert P. Fiebig.[2] — Einige antike Geister- und Gespenstergeschichten teilt P. Wendland in Übersetzung mit.[3]

Eine Anzahl Arbeiten literarhistorischen Charakters sei hier gleich angereiht. Hedéns Homerische Götterstudien[4] versuchen zu einem Teil die von Cauer bezeichnete Aufgabe zu lösen, 'durch Vergleichung der Art, wie da und dort die Götter wirkend gedacht sind, ein neues Merkmal zu gewinnen, nach dem die Schichtungen des Epos geschieden und abgestuft werden können'. In diesem Sinne behandelt der Verfasser 1. Zeus und die allgemeinen Bezeichnungen göttlicher Macht: *θεοί, θεός, δαίμων*; 2. die Gestalten des Seelenglaubens: Keren, Harpyien

[1] *Textbuch zur Religionsgeschichte*, herausgeg. v. E. Lehmann, Leipzig 1912, 297 ff.

[2] *Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des Neuen Testaments* zusammengestellt v. P. Fiebig, Lietzmanns Kl. Texte 79, Bonn 1911.

[3] P. Wendland *Antike Geister- und Gespenstergeschichten*, Festschrift für Breslau (s. o. S. 140 A. 6) 33 ff.

[4] E. Hedén *Homerische Götterstudien*, Uppsala 1912.

und Erinyen; 3. das Schicksal und sein Verhältnis zu den Göttern. Nun gelingt es zwar, eine allmähliche Verschiebung der Vorstellungen festzustellen, und es soll auch anerkannt werden, daß die Ausführungen des Verfassers in manchem Punkte klären und fördern, aber sichere Kriterien für die Unterscheidung von Schichten werden sich auf diesem Wege deswegen schwerlich gewinnen lassen, weil relativ junge Entwicklungsphasen unter Umständen schon den ältesten Schichten angehören können und statistische Aufstellungen über die relative Häufigkeit bestimmter Vorstellungen keineswegs eindeutig sind; der Verfasser selbst hat keine Probe auf das Exempel gegeben. Ein starkes Bedenken möchte ich auch gegen das Prinzip geltend machen, daß die direkten Reden im Homer für den Volksglauben verwertet werden könnten, während die erzählenden Partien die freiere Auffassung des Dichters widerspiegelten, um so mehr, als der Verfasser selbst S. 18f. zugibt, daß eine strenge Grenze nicht zu ziehen ist. Beachtenswert ist die Gleichsetzung der Phineuskinder mit den Harpyien (S. 127). — Auf ähnlichen Wegen wie Hedén versucht sich T. Reibstein. Er bemüht sich nachzuweisen, daß diejenigen Partien der Ilias, in denen sich die Götter unter Menschen mischen, spätere Zusätze sind. — Aufschlußreich für die Nachwirkung posidonischer Lehre, insbesondere des Timaioskommentars, bei Basileios und Gregor von Nyssa, sind die weit ausgreifenden Quellenuntersuchungen von K. Gronau.[2] Hier mögen speziell die Abschnitte über Seelenlehre und Eschatologie erwähnt werden (163ff.). — B. Schmidt handelt eingehend, zum Teil in Auseinandersetzung mit K. Reinhardt *De Graecorum theologia*, über Autorschaft, Charakter und Quellen des theologischen Compendiums des Cornutus. Er kommt zum Resultat, daß

---

[1] T. Reibstein *De deis in Iliade inter homines apparentibus*, Diss. Leipzig 1911.

[2] K. Gronau *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig und Berlin 1914.

Cornutus selbst das Büchlein, wie es vorliegt, für einen Schüler verfaßt hat.[1] — M. Hauck will das Corpus der orphischen Hymnen in das Ende des 5. Jahrh. n. Chr. setzen.[2] Die Beweismittel: Entlehnungen aus Nonnos und Proklos, sowie zahlreiche spätgriechische Wörter, sind trügerisch.[3] Die Übereinstimmungen mit den genannten Dichtern sind keineswegs von der Art, daß sich eine Abhängigkeit mit Sicherheit ergäbe; die Möglichkeit gemeinsamer Vorlagen wird überhaupt nicht in Erwägung gezogen[4]. Der Wortschatz aber gewährt nur ganz allgemeine Eindrücke und gestattet keine genauere Fixierung. Nichtsdestoweniger werden die gesammelten Materialien für alle, die sich mit der Sprache der Hymnen abgeben, ihren Wert behalten. — Eine lateinische Schrift des 4. Jahrh. n. Chr., die in den Text Vergils neuplatonische Gedanken hinein interpretierte, hat Fr. Bitsch erschlossen.[5]

Den unschätzbaren Wert der Denkmäler für die Erforschung der antiken Religion, der besonders darin liegt, daß sie Tatsachen des Kultes und Vorstellungen von Göttern ungeschminkt, unreflektiert, ungebrochen widerspiegeln, betont Bulle mit Recht in den methodischen Ausführungen des neuen archäologischen Handbuchs[6] (vgl. S. 48. 73). — Ein wichtiges Hilfsmittel für die in Rom befindlichen Denkmäler der antiken Religion stellt der Helbigsche Führer dar, dessen Neuherausgabe in dritter Auflage Amelungs bewährter Kraft im Verein mit

[1] Bruno Schmidt *De Cornuti theologiae graecae compendio*, Diss. Hal. XXI 1 (1912).

[2] M. Hauck *De hymnorum Orphicorum aetate*, Breslauer philolog. Abh. 43, Breslau 1911.

[3] Vgl. auch Norden *Agnostos Theos* S. 158, 3.

[4] Vgl. Weinreich *Athen. Mitt.* XXXVII 1912 S. 42 Anm.

[5] Fr. Bitsch *De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis*, Diss. Berlin 1911. Dazu vgl. Ziegler *DLZ* 1912 S. 2209.

[6] Handbuch der klassischen Altertumswiss. VI: *Handbuch der Archäologie*, herausgeg. von H. Bulle, München 1913. Bisher ist eine Lieferung erschienen I 1—184.

E. Reisch und F. Weege verdankt wird.[1] — In dem von P. Perdrizet herausgegebenen Prachtwerke der *Bronzes Fouquet*[2] ist eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Götterdarstellungen veröffentlicht. Die ausführlichen Erklärungen des Herausgebers sind nicht nur durch ihre reichen Literaturnachweise wertvoll, sondern enthalten auch wichtige neue Bemerkungen. Vgl. namentlich S. 4 über Aphrodite, S. 8 über die Hermaphroditen, S. 19 über den geflügelten Dionysos und Silen, S. 28 über Hermes mit der Feder, S. 41ff. über Baubo (S. 45 wird ein Lampengriff aus Terrakotta publiziert, der eine ihr pudendum zeigende Frau über einem großen Auge darstellt: klärlich apotropäisch), S. 50f. über Votivohren, S. 80ff. über die Bedeutung des Frosches. Unter den publizierten Stücken möchte ich speziell auf einen Alexanderkopf hinweisen (T. XVI unten in der Mitte), der mit Strahlenkranz und Uräusschlange geschmückt ist. — Für die Kenntnis kunstmythologischer Typen ist wichtig die Beschreibung des Gemäldes im Winterbade zu Gaza, die Johannes von Gaza verfaßt hat. Sie ist von P. Friedländer mit einem gelehrten Kommentar vorgelegt worden.[3] Es kommen in dieser Beschreibung vor: Uranos, Atlas, Hesperos, Selene, die Winde, Okeanos, Eos mit den Horen, Ge, Karpoi, Thalassa, Cheimon, Ombroi, Iris, Phosphoros, Orthros, Anatole, Nyx und andere Typen. Von Interesse ist die menschliche Bildung des Aion (vgl. Röm. Mitt. XXVII 1912, 17ff.).

Ich schließe hier einen Hinweis auf die gesammelten Abhandlungen Useners, Dieterichs und des Grafen Goblet d'Alviella an. Useners religionsgeschichtliche Aufsätze, unter

[1] W. Helbig *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom*, dritte Auflage, herausgeg. unter Mitwirkung von W. Amelung, E. Reisch, F. Weege. 2 Bände, Leipzig 1912. 1913.

[2] P. Perdrizet *Bronzes grecs d'Égypte de la collection Fouquet*, Paris 1911.

[3] *Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius, Kunstbeschreibungen Justinianischer Zeit*, erkl. v. Paul Friedländer, Leipzig und Berlin 1912. [Vgl. dazu jetzt G. Krahmer *De tabula mundi ab Ioanne Gazaeo descripta*, Diss. Halle 1920, mit stark abweichendem Rekonstruktionsversuch. *W.*]

denen mir der 'Keraunos' methodisch besonders wertvoll zu sein scheint, sind in der Hauptsache im 4. Bande seiner Kleinen Schriften vereinigt[1], den Wünsch redigiert hat. Doch enthält auch der dritte Band[2] ein paar hierher gehörige Arbeiten: S. 74 ff. die 'Beiträge zur Geschichte der Legendenliteratur' (I. Das Wachstum der Legende, II. Die Akten des Timotheos, III. Legendenaustausch der griech. und röm. Kirche), S. 176 ff. 'Eine Hesiodische Dichtung' (Rekonstruktionsversuch im Anschluß an den Typhonaufsatz von A. v. Meß, Rh. Mus. LVI 1901) und besonders S. 411 ff. *De Iliadis carmine quodam Phocaico*, in dem die Vorstellung des Todes unter dem Bilde des Löwen aufgezeigt wird. — Auch A. Dieterichs Kleine Schriften sind von R. Wünsch auf das sorgfältigste gesammelt, redigiert und herausgegeben worden.[3] Zu Bekanntem neu hinzugekommen ist ein kleiner Aufsatz über die Verhüllung der Hände (ein wahrscheinlich im Orient wurzelnder Brauch) und fünf Kapitel zum Untergang der antiken Religion, in denen die Zersetzung durch die Philosophie, die Mystik, die orientalischen Religionen, den Aberglauben sowie die Wundermänner und das Christentum dargestellt wird. Von den früheren Arbeiten Dieterichs möchte ich als Muster großzügiger Betrachtung die Abhandlung über Wesen und Ziele der Volkskunde herausheben, als schönstes Beispiel einer Einzeluntersuchung die Erklärung der Szene in den Aristophanischen 'Wolken'. — Graf Goblet d'Alviella hat seine gesammelten Abhandlungen selbst in drei Bänden vorgelegt.[4] Band I enthält Aufsätze zur Geschichte der Religionen (vgl. S. 27 ff. über magische Räder bei den Griechen), Band II Methodologisches und Arbeiten zur

[1] H. Usener *Kleine Schriften* IV: Arbeiten zur Religionsgeschichte, Leipzig u. Berlin 1913.

[2] Arbeiten zur griech. Literaturgeschichte, Geschichte der Wissenschaften, Epigraphik, Chronologie, ebd. 1914.

[3] A. Dieterich *Kleine Schriften*, Leipzig und Berlin 1911.

[4] Comte Goblet d'Alviella *Croyances, rites, institutions*, 3 Bände, Paris 1911.

Urgeschichte der Religion, Band III behandelt moderne Probleme. Eine größere Anzahl dieser Abhandlungen ist im Anschluß an neu erschienene religionsgeschichtliche Werke geschrieben. Die Leser dieses Archivs seien besonders auf die Diskussionen urgeschichtlicher Probleme im 2. Bande hingewiesen, die für die Klärung der in Frage kommenden Vorstellungsgebiete von Nutzen sein können. — Das eigentlich nicht hierher gehörige Buch von E. Seillière über Nietzsche und Rohde[1] behandelt die Geschichte dieser Freundschaft. Man findet darin das überraschende Urteil, daß Rohdes Werke 'fein und gewissenhaft' gearbeitet waren, 'trotzdem sie stets von einem etwas engen Horizont begrenzt und durch die ihm angeborene Zurückhaltung beschränkt werden' (S. 151).

Wir betreten das Gebiet der griechischen Religion und erwähnen zunächst einige Arbeiten, die den Totenkult und was damit zusammenhängt betreffen. Abzulehnen ist das Ergebnis von O. Seifferts Abhandlung über die Totenschlange.[2] Er nimmt an, daß die Schlange nicht deswegen dargestellt werde, weil sie ursprünglich das Bild des Toten sei, sondern daß man in ihr vielmehr eine chthonische Untergottheit zu erkennen habe, deren Gemeinschaft mit dem Toten auf dessen Verbrüderung mit den Mächten der Unterwelt hindeute. Das Gezwungene dieser Auffassung kommt in der weiteren Folgerung zum Ausdruck, daß der Tote, der die Schlange aus dem von ihm gehaltenen Kantharos tränkt, die ihm dargebrachten Opfergaben mit den chthonischen Dämonen teile. — Die Τριτοπάτορες hat G. Lippold einleuchtend als die 'echten Ahnen' erklärt[3] (*παῖς τριτογενής = παῖς γνήσιος*). — Eine eingehende Beschreibung euböischer Gräber aus vormykenischer, mykenischer und

[1] E. Seillière *Nietzsches Waffenbruder, Erwin Rohde*, Berlin 1911.

[2] O. Seiffert *Die Totenschlange auf lakonischen Reliefs*, Breslau 1911.

[3] G. Lippold *Τριτοπατρεῖς*, Athen. Mitt. XXXVI 1911, 105 ff. Eine sprachwissenschaftliche Bestätigung gibt P. Kretschmer *Glotta* X 1919, 38 ff.

'historischer' Zeit liefert G. A. Papabasileios.[1] Aus der interessanten Zusammenfassung (89 ff.) ist hervorzuheben, daß für die vormykenische Zeit keine Verbrennung nachgewiesen werden konnte, wohl aber für die mykenische Periode und später. Die nichtverbrannten Toten der 'historischen' Zeit blicken in der Regel nach Westen. In den Kuppelgräbern der mykenischen Epoche fanden sich außer den Beigaben eine Menge Knochen von verschiedenen Tieren, also Überreste von Totenopfern. Die 'Charons'münze begegnet nicht vor dem 4. Jahrhundert. Unter den angehängten Inschriften ist bemerkenswert eine Weihung der Chalkidier *Τίτῳ σωτῆρι* (S. 93, der Herausgeber vergleicht Plut. Tit. 16) und die Dedikation einer Quellanlage an Asklepios aus Styra (S. 100). — Die äußeren Formen der Kriegergrabstätte des Kerameikos und der einzelnen Kriegergräber behandelt die sorgfältige Diss. von S. Wenz[2], deren Inhalt aus dem Rahmen dieses Berichtes herausfällt. Doch merke ich an, daß für die in Betracht kommenden Grabreliefs die Abwesenheit jeglicher Heroisierung scharf betont wird (59 f. 70 f. 105); wie es scheint mit Recht. — Eine umfassende Klassifikation und geschichtliche Darstellung der statuarischen Grabplastik bietet das reich ausgestattete Buch von M. Collignon.[3] Es wird gezeigt, wie einige der hauptsächlichen Typen, der Seelenvogel und die Klagefrauen, zunächst als Terrakottabeigaben im Grabe auftreten, um dann später in größeren Verhältnissen auf dem Grabe Verwendung zu finden. Der Seelenvogel und auch die anthropomorphe Darstellung des Toten wird vielleicht richtig unter dem Gesichtspunkt betrachtet, daß man der Seele und dem Toten ein *ἕδος* habe schaffen wollen, um sie zu bannen. Die Grabstatuen der archaischen, klassischen und hellenistischen Epoche werden getrennt behandelt.

---

[1] G. A. Papabasileios *Περὶ τῶν ἐν Εὐβοίᾳ ἀρχαίων τάφων* (Bibliothek der Athener Archäologischen Gesellschaft), Athen 1910.

[2] S. Wenz *Studien zu attischen Kriegergräbern*, Diss. Münster 1913.

[3] M. Collignon *Les statues funéraires dans l'art grec*, Paris 1911.

Aus der archaischen sind hier neben der Sirene besonders Sphinx und Löwe zu nennen. In der klassischen Epoche macht sich ein Überwiegen des künstlerischen Prinzips bemerkbar, in der hellenistischen mit ihrem ausgebildeten Heroenkult tritt das religiöse Moment wieder mehr in den Vordergrund, die Toten werden Göttern, besonders dem Hermes gleichgesetzt, Eros- und Thanatos-Typen werden beliebt, allegorische Genrebilder wie der schlafende Eros kennzeichnen die Denkweise der Zeit.

L. Malten hat in einem sehr lehrreichen Aufsatz[1] nachgewiesen, daß die Vorstellung vom Götterlande Elysion dem 'karischen' Volksstamm angehört und vom orphischen Orte der Seligen ursprünglich verschieden ist. Erst später verbinden und vermischen sich beide Vorstellungen. — Eine inhaltreiche Abhandlung von M. Rostowzeff[2] bietet wichtiges Material für Jenseitsvorstellungen und orphisch-eleusinische sowie chthonische Kulte in Südrußland. Das besprochene Grab zeigt ein vergottetes Mystenpaar, im Elysium an einem Altar beschäftigt. Im Verlaufe seiner Ausführungen kommt der Verfasser auch auf die Serapisfrage zu sprechen und nimmt gegen Dieterich und Schmidt an, daß nicht der mythische Norden, sondern ganz bestimmte, vor Ptolemäus' Zeiten in Sinope gepflegte synkretistische Kulte die Zurückführung des Serapis auf diese Stadt veranlaßt hätten. Der Greif, den R. als spezifisch apollinisches Symbol betrachtet (S. 7; 30, 2), ist Kennzeichen der Apotheose schlechthin.[3] Dieterichs Nekyia ist von R. Wünsch neu aufgelegt und mit Nachträgen (8 S.) versehen worden.[4]

[1] L. Malten *Elysion und Rhadamanthys*, Arch. Jahrb. XXVIII 1913, 35 ff.

[2] M. Rostowzeff *Beschreibung eines Kertscher Grabes, aufgedeckt im Jahre 1891*, Sonderabdruck aus der Festschrift zu Ehren des Grafen A. A. Bobrinski, Petersburg 1911 (russisch).

[3] S. Cumont *Rev. de l'hist. des rel.* LXIV 1911 S. 154.

[4] A. Dieterich *Nekyia, Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, 2. Aufl., Leipzig und Berlin 1913.

Ehe wir zu den griechischen **Göttern** übergehen, seien zwei dankenswerte Dissertationen der Kernschen Schule genannt, die im Anschluß an frühere analoge Monographien die Kulte bestimmter **Landschaften** und das dazu gehörige Quellenmaterial zusammenstellen: J. v. **Keitz** behandelt die ätolischen und akarnanischen Kulte[1], W. **Baege** die mazedonischen.[2] Unter den von Baege am Schluß aufgeführten Monatsnamen sei der *Ξανδικός* hervorgehoben, in den die Lustration des zum Kampfe ausrückenden Heeres fiel. Er wird vom Verf. einleuchtend mit dem Beinamen *Ξανθικός* des Kriegsgottes Ares in Verbindung gebracht (225f.). — Die Kulte von Andros werden in der dieser Insel geltenden Publikation von Th. **Sauciuc**[3] besprochen.

Für das gesamte Ursprungs- und Verbreitungsgebiet der griechischen Götterwelt ist die wertvolle, auf umfassenden Sammlungen aufgebaute Arbeit E. **Sittigs** über die **theophoren Namen**[4] von großer Wichtigkeit. Es ergibt sich eine ganze Anzahl bemerkenswerter Tatsachen: Namen mit Zeus sind in Kleinasien sehr selten, verhältnismäßig wenige Namen sind von Hera abgeleitet, Namen mit Bakchos treten gegenüber solchen mit Dionysos in Attika stark zurück, Namen mit Ares fehlen fast ganz, was die geringe Volkstümlichkeit dieses Gottes hell beleuchtet. Ich weise ferner hin auf die Ausführungen über die Entwicklungsgeschichte des Apollon, über Hephaistos, über Men, über den Namen Dionysos (86f.). Da bisweilen Götter- und Menschennamen vom selben Wort herkommen können, so ist der theophore Charakter eines Namens nicht immer ohne weiteres festzustellen. In der Scheidung theophorer und nichttheophorer Namen ist der Verfasser umsichtig verfahren. **Allein** kann das Material der Namen natürlich keinen Ausschlag geben

---

[1] I. de Keitz *De Aetolorum et Acarnanum sacris,* Diss. Halle 1911.

[2] W. Baege *De Macedonum sacris*, Diss. Hal. XXII 1 (1913). Nachträge gibt O. Weinreich *DLZ* 1914 S. 402.

[3] Th. Sauciuc *Andros, Untersuchungen zur Gesch. u. Topogr. d. Insel*, Sonderschriften d. österr. archäol. Instituts VIII, Wien 1914, S. 110—126.

[4] E. Sittig *De Graecorum nominibus theophoris*, Diss. Hal. XXI (1911).

für oder gegen die Bedeutung eines Kultes. Die Statistik behält ja immer nur relativen Wert. Asklepios stammt anerkanntermaßen aus Thessalien, aber alte Namen mit Asklepios sind dort nicht vorhanden. Vorteilhaft wäre es gewesen, die von Festen abgeleiteten Namen von den theophoren zu trennen, da jene unter Umständen mit Göttern nichts zu tun haben. Namen, die mit Epitheta von Göttern zusammengesetzt sind, können nicht immer unbedingt für bestimmte Götter in Anspruch genommen werden.

Der Versuch Mary Hamilton Swindlers, kretische Elemente im Kult des Apollon nachzuweisen[1], hat die Wissenschaft nicht gefördert.[2] Die Arbeit ist äußerlich und oberflächlich und kennt keine recensio der Zeugnisse. Es ist der Verfasserin nicht gelungen glaubhaft zu machen, daß die von Apollon aufgesogenen Sondergötter Delphinios, Amyklaios, Hyakinthos, Smintheus, Agyieus aus Kreta stammen, und gar das von Apollo in Besitz genommene delphische Erdorakel als kretische Gründung oder wenigstens als kretisches Einflußgebiet vorapollinischer Zeit erweisen zu wollen, ist ein aussichtsloses Unternehmen, nicht zu reden davon, daß an Stelle der durch Wilamowitz mit ganz anderen Mitteln bewiesenen kleinasiatischen Herkunft des Apollon ein nebelhafter 'nordischer' Apollon gesetzt wird. Richtig ist, daß Hyporchem und Paian, die im apollinischen Kulte eine große Rolle spielen, in Kreta beheimatet sind, und die kathartisch-ekstatische Bedeutung Kretas ist im großen und ganzen zutreffend gezeichnet, doch auch hier ist gar manches falsch oder schief, und daß die delphische Kathartik ihre Wurzeln in Kreta gehabt habe, halte ich ebenfalls für unrichtig, so wenig die Beziehungen geleugnet werden sollen, die ohne Frage zu gewissen Zeiten zwischen Kreta und Delphi bestanden haben.

---

[1] Mary Hamilton Swindler *Cretan Elements in the Cults and Ritual of Apollo, Bryn Mawr College Monographs, Monograph Series* XIII, Bryn Mawr, Pennsylvania, 1913.

[2] Vgl. die ablehnende Kritik Nilssons *DLZ* 1914, 981f.

W. Quandt stellt in einer brauchbaren Arbeit[1] die Zeugnisse für den Kult des Dionysos in Kleinasien seit Alexander sorgfältig zusammen und behandelt in einem Schlußteile die auf die Mysterien dieses Kultes sich beziehenden Tatsachen. — Auf das Fest der Lenäen hat Frickenhaus[2] eine größere Anzahl zusammengehöriger Vasen bezogen, die uns bestimmte dionysische Kultszenen vor Augen führen. Den Mittelpunkt bildet ein säulenförmiges Idol, das mit der Maske des Gottes und meist auch mit einem Gewande ausgestattet ist; ringsum sieht man ekstatisch tanzende, weinschöpfende oder mit sonstiger sakralen Hantierung beschäftigte Frauen. Da die Häufigkeit der Vasen auf ein bekanntes Fest weist und der Name der Lenäen m. E. mit Recht von den Mänaden (*Ἀῆναι*) abgeleitet wird, so scheint mir im Gegensatz zu Robert[3] mindestens eine starke Wahrscheinlichkeit für die Richtigkeit der Frickenhausschen Deutung zu bestehen, während die direkte Ableitung des attischen Kultes von dem thebanischen Dionysos Kadmos allerdings abzulehnen ist. — Für die Kenntnis vom Wesen der dionysischen Dämonen sind die Satyr- und Bakchennamen von Wichtigkeit, die sich häufig auf Vasenbildern beigeschrieben finden. Sie werden von Charlotte Fränkel[4] in einer wertvollen Bonner Dissertation gesammelt und nach Möglichkeit erläutert.

Die Darlegungen von H. Prinz[5], der eine Gruppe alt-

[1] Guil. Quandt *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia minore culto*, Diss. Hal. XXI 2 (1913).

[2] A. Frickenhaus *Lenäenvasen*, 72. Berlin. Winckelmannsprogramm, 1912.

[3] *Gött. gel. Anz.* 1913, 366 ff. Die Tatsache, daß auf der Hieronschale (Frickenhaus a. a. O. S. 6 Nr. 11 A) zu beiden Seiten der Maske Trauben dargestellt sind, scheint mir keinen Schluß auf die Jahreszeit des Festes zu gestatten. Der Künstler konnte die Trauben zur Charakterisierung des Gottes aus seiner Phantasie hinzutun.

[4] Charlotte Fränkel *Satyr- und Bakchennamen auf Vasenbildern*, Diss. Bonn 1912.

[5] H. Prinz *Ein Mützenidol aus Kreta*, Festschrift für Breslau (s. o. S. 140 A. 6) 577 ff.

kretischer kegelförmiger Tongebilde als kultisch verehrte Mützen der Göttermutter zu erweisen sucht, vermögen nicht zu überzeugen. — Daß Hephaistos ein ungriechischer Gott ist und von den lykischen Solymern herstammt, zeigt in einem ausgezeichneten Aufsatze L. Malten.[1] — Wie unbedeutend der Kult der Hera in Attika war, geht aus der Dissertation W. Scheuers deutlich hervor.[2] Die Erörterung der Mythen, in denen die Göttin eine Rolle spielt, gibt für das Thema nichts aus, obwohl sie zwei Drittel der Arbeit einnimmt. — Von Bedeutung sind Frickenhaus' Ausführungen über den Herakult in Tiryns und die Entstehung des 'Staatskultes' eben dieser Göttin aus mykenischem Hauskulte.[3] Daß nicht alles außer Zweifel gestellt ist, weiß der gedankenreiche Verfasser selbst am besten (vgl. S. 42). Insbesondere die kathartische Erklärung der Ferkel und Ferkelträgerinnen aus Terrakotta (28ff.) scheint mir der genauesten Nachprüfung zu bedürfen. Aber zweifellos ist allein dem Versuche, die Entwicklung eines Kultes auf Grund des gesamten literarischen und archäologischen Materials darzustellen, ein großes Verdienst beizumessen. Als besonders bestechend hebe ich die Vermutung hervor, daß die Fetischsäule der Hera mit einer der alten Herdsäulen des Tirynther Megaron identisch sei (S. 39). — Das Kerykeion wird von R. Boetzkes zutreffend mit dem Zauberstabe (ῥάβδος) des Hermes identifiziert.[4] — Vollkommen wertlos ist die russisch geschriebene Abhandlung A. M. Mironoffs über die Nikedarstellungen der griechischen Plastik.[5]

Fr. Hübner[6] bemüht sich um den Nachweis, daß die Ge-

[1] L. Malten *Hephaistos*, Arch. Jahrb. XXVII 1912, 232ff.

[2] Guil. Scheuer *De Iunone Attica*, Diss. Breslau 1914.

[3] Tiryns, Die Ergebnisse der Ausgrabungen des Instituts (Athen 1912) I 1: A. Frickenhaus *Die Hera von Tiryns*. [Kritisch soeben Robert *Hermes* 1920, 373ff. *W.*]

[4] R. Boetzkes *Das Kerykeion*, Diss. von Münster, Gießen 1913.

[5] A. M. Mironoff *Die Darstellungen der Siegesgöttin in der griech. Plastik*, Kasan 1911. Vgl. *Berl. philol. Wochenschr.* 1912, 1260 ff.

[6] Fr. Hübner *De Pluto*, Diss. Hal. XXIII 3 (1914).

stalt des Plutos nicht der griechischen Volksreligion angehöre. Die Personifikation des Plutos kommt zum erstenmal bei Hipponax vor; für die Abstammung von Demeter seien die Verse 969 ff. der Hesiodischen Theogonie maßgebend geworden; der eleusinische Plutos sei eine Metapher; der statuarische von Kephisodot erfunden. Die Erwähnung des Plutos in der attischen Thesmophorienformel wird ohne kritische Äußerung verzeichnet, obwohl jene Formel die wichtigste Gegeninstanz gegen die These des Verfassers bildet. Hier also hätte vor allem der Beweis geliefert werden müssen, daß der Plutos irgendwie künstlich in die alte Götterreihe jener Formel eingedrungen ist. Auch das Verhältnis zu Pluton und *πλουτοδότης* ist nicht genügend geklärt. Insbesondere vermisse ich das wichtige Zeugnis für einen selbständigen Sondergott *Πλουτοδότας* in der südrussischen Defixion Arch. Anz. 1907, 127f. *κατορύσσω Ξενομένην καὶ τὰ ἔργα Ξενομένους καὶ παίδων τῶν Ξενομένους περὶ Ἑρμᾶν χθόνιον καὶ παρ' Ἑρμᾶν Χθόνιον καὶ παρὰ Πλουτοδόταν χθόνιον καὶ παρὰ Πραξιδίκαν χθονίαν καὶ παρὰ Φερσεφόναν χθονίαν κτλ.* Vor allem aber mangelt dem Schriftchen eine abschließende Zusammenfassung der zugrundeliegenden Gedanken.

Eine vortreffliche Leistung ist die unter Otto Kerns Leitung entstandene Dissertation von Joh. Schaefer über den karischen Zeus[1], in der die Zeugnisse für diesen Kult gesammelt, geordnet und besprochen werden. Von dem reichen Inhalt hebe ich folgendes hervor: Zeus Labrayndos hat seinen Namen nicht von der Labrys (Doppelaxt), sondern von der Stadt Labraynda; diese wurde ihrerseits nach der Labrys benannt, die ursprünglich selbständige göttliche Verehrung genoß (355 f.). Ebenso ist der Zeus Chrysaoreus von der Chrysaoris genannten Örtlichkeit abzuleiten (435). Die Heimat des Gottes mit der Doppelaxt ist wahrscheinlich Vorderasien (Karer oder Hettiter),

[1] I. Schaefer *De Iove apud Cares culto*, Diss. Hal. XX 4 (1912). Vgl. Nilsson *DLZ* 1912, 3149 ff.

von dort kommt er nach Kreta (380 ff.). Der Name des Zeus Askraios kennzeichnet ihn als Baumgott (Hesych ἄσκρα· δρῦς ἄκαρπος) und ist nicht anzutasten (406 ff.). Zeus Panamaros und der Zeus Karios des Panamarensischen Bundes sind identisch (417 f.). Von großem Interesse ist die sakrale Prostitution und das Nichtwaschen der Füße im Kulte des Zeus Larasios in Tralles (461 ff.). Die Erklärung der Seller (Il. 16. 234 f.) als Inkubanten (462 f.) ist wenig wahrscheinlich. Anfechtbar ist auch die Beweisführung für die Lichtnatur des kretischen Stiergottes (S. 379). — In einem ausgezeichneten Aufsatz handelt A. Delatte über eine Darstellung des Sonnengottes und solarer Symbole auf einem magischen Globus des Athener Museums.[1]

Die Zeugnisse für den Kult der Kureten und Korybanten, für ihre Erscheinungsform und Funktion, ihre Vermischung untereinander und mit anderen Gottheiten sowie für die Deutungen ihres Namens bei den Alten stellte Poerner mit gutem Urteil in einer fleißigen Arbeit zusammen[2], die durch eine besonnene Erörterung der modernen Ansichten vom Wesen jener Dämonen und der neueren Etymologien beschlossen wird. Die dem Kuretenmythos zugrundeliegende primäre Tatsache apotropäischer Riten wird richtig festgehalten. — Eine zusammenhängende Behandlung der attischen Heilgötter (Heros Iatros, Aristomachos, Amynos, Asklepios und Amphiaraos) nebst einer Sammlung der auf sie bezüglichen Inschriften und Skulpturen bietet F. Kutsch.[3] — Herrlich bespricht in einem Programm über antike Wunderkuren[4] zunächst die Beurteilung dieser Kuren in der modernen Literatur; ein zweiter Teil handelt

[1] A. Delatte *Étude sur la magie grecque I: Sphère magique du Musée d'Athènes, Bull. corr. hell.* XXXVII 1913, 247 ff.

[2] I. Poerner *De Curetibus et Corybantibus*, Diss. Hal. XXII 2 (1913).

[3] F. Kutsch *Attische Heilgötter und Heilheroen*, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XII 3, Gießen 1913.

[4] S. Herrlich *Antike Wunderkuren*, Progr. des Humboldt-Gymn., Berlin 1911.

über Träume und Inkubation. Als bemerkenswert verzeichne ich, daß auf die Ähnlichkeit der Schlafhalle von Oropos mit dem 'Abaton' in Epidauros hingewiesen wird (27f.). — Ein lebensvolles Bild von der Religiosität des Asklepiosjüngers Aelius Aristides und seiner Zeit entwirft die Hallenser Antrittsvorlesung O. Weinreichs.[1] — Ein ungarisch geschriebenes Buch von J. Hornyanszky[2] behandelt in seinen beiden ersten Abschnitten (Die Medizin in Athen. Religion und Medizin) u. a. die Zusammenhänge zwischen Heilkunst und Kultus. — Eine zusammenfassende Behandlung der auf orientalischem Einfluß beruhenden θεοὶ ἐπήκοοι, der 'erhörenden Götter', gibt O. Weinreich.[3] Man stellte auch die Ohren von Göttern dar, um in sie hinein seine Gebete sprechen zu können. Die ἀκοαί, die in verschiedenen Heiligtümern erwähnt werden, sind nach der bestechenden Erklärung Weinreichs (57f.) eben solche plastische Ohren; doch vergleiche dazu das von P. Wolters *Hermes* XLIX 1914 S. 151 geäußerte, nicht unbegründete Bedenken und dazu Weinreichs Antwort *Hermes* LI 1916 S. 624. — Die Zeugnisse für die 'Großen Götter' sammelt Br. Mueller in einer bei Kern gearbeiteten Dissertation.[4] Kap. I Die Kabiren, Kap. II Die große Mutter, Kap. III Die übrigen griechischen Götter, Kap. IV Die ägyptischen, Kap. V Die Zauberpapyri und Defixionen, Kap. VI Könige und Kaiser, zuletzt ein Epimetrum über poetischen Gebrauch in Inschriften und Papyri. Es ergibt sich, daß in der Regel nur nichtgriechische Gottheiten, besonders ägyptische, die Bezeichnung 'Großer Gott' aufweisen. Hervorzuheben ist die Klarstellung, daß Kybele die große Mutter ist, Rhea die Göttermutter: dann tauschen sie infolge der gegenseitigen Vermischung auch die Beinamen aus (S. 302). — Bei-

---

[1] O. Weinreich *Typisches und Individuelles in der Religiosität des Aelius Aristides*, Neue Jahrb. XXXIII 1914, 597ff.

[2] J. Hornyanszky *Die Wissenschaft der griech. Aufklärung. Hippokrates*, Budapest 1910, vgl. Rácz *DLZ* 1911 S. 3258.

[3] O. Weinreich *Θεοὶ ἐπήκοοι*, Athen. Mitt. XXXVII 1912, 1ff.

[4] B. Mueller *Μέγας θεός*, Diss. Hal. XXI 3 (1913).

träge zum Kapitel von den 'Unbekannten Göttern' liefer Weinreichs Habilitationsschrift.[1]

Zum griechischen Kultus leitet ein bemerkenswerter Auf satz H. Pomtows[2] über, in dem die delphischen Tholoi nacl Analogie anderer Rundbauten einleuchtend als Herd- und Speise häuser der Gemeinde (Prytaneia) gedeutet werden (in Magnesia a. M. wurde alljährlich ein ebensolcher Rundbau aus Holz zu Bewirtung der 12 Götter aufgeschlagen). Ein Herdhaus ist auch die Tholos des Odysseus und die von Epidauros, die infolg dieser Bestimmung auch ϑυμέλη genannt wird. — Über antik Festreden bei der Einweihung von Tempeln und ihre Fort setzung in der christlichen Weihepredigt handelt Paul Fried laender in seinem oben S. 144 genannten Buche S. 97ff. — Beiträge zur Geschichte sakraler Tänze liefert die wertvolle Dissertation K. Lattes[3] in Kapitel III—V. Besonders hervor gehoben sei der Abschnitt über die Pyrriche, in dem auch au das Wesen der Kureten des längeren eingegangen und der neu kretische Hymnus behandelt wird. — Die Verteilung de Opferfleisches bei den Griechen untersucht in umsichtige Weise die fleißige Dissertation Fr. Puttkammers.[4] Es wird hier nicht nur eine nützliche Zusammenstellung des vornehmlich aus den Inschriften gewonnenen Materials geboten, sondern auch nach Möglichkeit den Gründen der Erscheinungen nachgegangen Die allmähliche Verweltlichung der Einrichtung tritt in der Dar stellung gut hervor. — Ein großer Teil der sogenannten Toten mahlreliefs wird von Rhomaios in einer anregenden Studie

[1] O. Weinreich *De dis ignotis quaestiones selectae*, Halle 1914 = Archi XVIII 1915, 1ff.

[2] H. Pomtow *Die große Tholos zu Delphi und die Bestimmung de delphischen Rundbauten*, Klio XII 1912, 179ff. 281ff. S. besonders 289f

[3] K. Latte, *De saltationibus Graecorum capita quinque*, Religionsgesch Vers. u. Vorarb. XIII 3, Gießen 1913.

[4] Fr. Puttkammer *Quomodo graeci victimarum carnes distribuerint* Diss. Königsberg 1912.

ber Reliefs aus Tegea[1] als Weihreliefs an Götter und eroen in Anspruch genommen, die Bezeichnung θεοξένια mit echt auf die Götterbewirtungen beschränkt, die dem aus der 'erne herbeigekommenen Gotte zuteil werden. — Die Frage, b man in Attika für einen φόνος δίκαιος rituelle Reinigung erlangt habe oder nicht, erörtert J. W. Hewitt in fördernder Veise.[2] — Mit der Schrift des Giraldi (1479—1552) über die ymbole des Pythagoras beschäftigt sich Fr. Boehm[3], der ch um das Studium dieser Symbole bereits verdient gemacht at. Er analysiert die Arbeitsweise des Humanisten, zeigt seine reitgehende Abhängigkeit von Erasmus auf und macht es wahrcheinlich, daß Giraldi in dem Schlußteile seiner Schrift dem ythagoras Vorschriften beilegte, die er selbst auf Grund seiner olkskundlichen Kenntnisse erfunden hatte. Für den Volkslauben des 15. und 16. Jahrhunderts bieten die in die Beprechung der einzelnen pythagoreischen Symbole eingestreuten linweise Giraldis auf ähnliche Bräuche seiner Zeit eine mit 'orsicht zu nutzende Quelle (vgl. S. 19). — Eine Enttäuschung ereitet die mit vielversprechenden Sätzen anhebende Arbeit on A. Nawrath über die griechischen Hochzeitsdarstellungen uf Vasen.[4] Sie enthält nichts Neues von Belang und ist in lethode, Zitierweise, Literaturkenntnis und Darstellung unureichend.

In einer inhaltreichen Abhandlung bespricht Fr. Heinevetter[5] ie auf mehreren kleinasiatischen Inschriften erhaltenen Reste

[1] K. A. Rhomaios *Tegeatische Reliefs*, Athen. Mitt. XXXIX 1914, 204 ff.

[2] J. W. Hewitt *The Necessity of Ritual Purification after Justifiable omicide, Transactions of the American Philological Association* XLI 910, 99 ff.

[3] Fr. Boehm *Die Schrift des Giglio Gregorio Giraldi über die Symbole s Pythagoras*, Progr. d. Friedr.-Wilhelms-Gymn., Berlin 1913.

[4] A. Nawrath *De Graecorum ritibus nuptialibus e vasculis demonrandis*, Diss. Breslau 1914.

[5] Fr. Heinevetter *Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und leinasien*, Festgruß d. archäol. Seminars zum hundertjährigen Jubiläum er Univ. Breslau, Breslau 1912.

von Würfelorakeln, die verschiedene Rezensionen eine Originals darstellen.[1] Zugrunde liegt ein Spiel von 5 Astra galen, die eine Gesamtheit von 56 Kombinationsmöglichkeite ergeben. Jeder Kombination entspricht ein Orakel. Die An ordnung der Orakeltexte ist die, daß mit der kleinsten Summ begonnen wird. Jeder Abschnitt wird eingeleitet durch di Angabe der Einzelwürfe (*AAAAA*), der Gesamtsumme (*E*) un des Gottes, der dem Wurf vorsteht (*Διὸς Ὀλυμπίου*); darau folgt ein Hexameter, der den Wurf bezeichnet und drei weitere die das Orakel enthalten. Nach einigen Bemerkungen über di Technik der Würfelorakel geht der Verfasser zu den Buchstaben orakeln über, die sich vielleicht aus den Würfelorakeln ent wickelt haben und deren Technik darin bestand, daß man sic aus einer Spruchreihe, deren Anfangsbuchstaben alphabetisc geordnet waren, den mit dem erlosten Buchstaben beginnende Vers als Orakel heraussuchte. Im Zusammenhang damit finde ein interessantes massives Bronzedigamma des archäologische Museums von Breslau seine Erklärung, das zweifellos eine solchen Orakel gedient hat. Merkwürdigerweise steht au diesem Buchstaben das Zahlzeichen für 25 und die Aufschri *Πυθαιέος*. Beides hat wohl Beziehung zum Würfelorake wenn auch der eigentliche Sinn dieser Vermischung noch nich genügend klargestellt zu sein scheint. Daß das Bronzedigamm in der Argolis im 3. Jahrh. v. Chr. hergestellt worden is darf als gesichert angesehen werden. Von dem sonstigen In halte möchte ich noch die mit Buchstaben bedeckten, aus ve schiedenem Material bestehenden Polyeder hervorheben, di wahrscheinlich ebenfalls zu Orakelzwecken gedient habe Vielleicht privaten: es wäre denkbar, daß den Polyedern fü den Hausgebrauch angefertigte Orakelrepertorien entsprachen. — Die Verwendung von Orakel und Traum in der dramatische

---

[1] Ein neues Fragment, das einige Lücken füllt, veröffentlic H. A. Ormerod *Journ. of Hell. Stud.* XXXII 1912, 270 ff.

Technik behandelt R. Staehlin.[1] — Die brauchbare Tübinger Dissertation von K. Steinhauser über das Prodigienwesen in Griechenland[2] bespricht im ersten Teile das Verhältnis von Volk, Bildung, Wissenschaft und Kult zum Prodigienglauben und gibt im zweiten Teile eine Aufzählung der verschiedenen Arten von Prodigien. Empfehlenswerter wäre folgende Disposition gewesen: 1. Volksglaube, 2. Kult, 3. Stellung von Wissenschaft und Bildung.

In einem starken Bande (500 S.) hat P. Foucart seine früheren Forschungen über die eleusinischen Mysterien zusammengefaßt.[3] Er vertritt aufs neue seine bekannte Ansicht von dem ägyptischen Ursprung dieser Einrichtung, ohne ernsthafte Beweise anführen zu können. Weder Funde von ägyptischen Skarabäen[4], noch die Danaossage, noch gewisse Analogien im beiderseitigen Kultus können jene kühne Auffassung irgendwie wahrscheinlich machen.[5] Aber abgesehen von diesem seltsamen Grundirrtum wird das Buch Foucarts, das nunmehr alle Eleusis betreffenden Dinge (soweit literarische und epigraphische Zeugnisse in Frage kommen) erschöpfend und umsichtig behandelt, als Nachschlagewerk jedem Bearbeiter des eleusinischen Kultes die besten Dienste leisten. Es ist bei unserem äußerst dürftigen Wissen von dem eigentlichen Inhalt der Mysterien nur natürlich, daß man der Hypothese nicht ganz entraten

[1] R. Staehlin *Das Motiv der Mantik im antiken Drama*, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XII 1, Gießen 1912.

[2] K. Steinhauser *Der Prodigienglaube und das Prodigienwesen der Griechen*, Diss. Tübingen 1911.

[3] Paul Foucart *Les mystères d'Éleusis*, Paris 1914.

[4] Über ägyptische Funde in Griechenland (u. a. in Delphi und Sunion) s. Bissing *Der Anteil d. ägypt. Kunst am Kunstleben d. Völker*, München 1912, 67 f. (Nachweis von Karo).

[5] Auch die Ausführungen Aßmanns über Ägypter in Troja und Böotien *Berl. philol. Wochenschr.* 1920, 16 ff. können Foucart nicht als Stütze dienen, selbst dann nicht, wenn sie sich in vollem Umfange als stichhaltig erweisen sollten. Vgl. Bissing *Berl. philol. Wochenschr.* 1920, 405 ff.

kann. Doch versteigt sich der Verfasser gelegentlich auch hier zu allzu vagen, ja unwahrscheinlichen Aufstellungen, so wenn er die höheren Weihen der Epoptie mit dem Gotte Dionysos verbindet (445ff.). Für beachtenswert halte ich die Betonung der rituellen Bedeutung des *δρώμενον*, das den Raub und die Wiederfindung der Kore darstellte (464f.), wenn mich auch die S. 496f. gegebene Erklärung zu abstrakt anmutet. Überhaupt scheint mir der Verfasser von dem Wesen ritueller Handlungen eine etwas blasse Vorstellung zu besitzen, womit denn auch seine übertriebene Abneigung gegen Magie, Folklore usw. in Zusammenhang steht. Gelegentlich stößt man auf eigentümliche Lücken in der Literaturkenntnis. So vermißt man S. 379 bei dem *ἐργασάμενος* der eleusinischen Formel ein Eingehen auf Dieterichs wichtige Ausführungen in der Mithrasliturgie S. 125. S. 330 fehlt Lippolds aufschlußreicher Aufsatz über die Tritopatores, s. o. S. 146. Daß es außerhalb des eleusinischen Kultes bei den Griechen kein sakrales Fasten gegeben habe, wird durch die in meiner Schrift *De incubatione* 14f. angeführten Belege widerlegt. Was über Iakchos gesagt wird (110ff.), möchte ich der Aufmerksamkeit des Lesers ebenso empfehlen wie die Ablehnung des orphischen Einflusses 252ff.[1]

W. Gundel[2] verfolgt die Entwicklung der Begriffe Ananke und Heimarmene sowie deren Personifikation von Thales bis an den Ausgang des Altertums, indem er hauptsächlich die Anschauungen der Philosophen behandelt, Anschauungen, in denen religiöse Vorstellungen eine nicht geringe Rolle spielen. Auch die Volksreligion wird berührt, in der speziell Ananke die Bedeutung einer Todesgöttin erlangt hat.

Die Lehren des Hermes Trismegistos darzustellen hat Josef Kroll unternommen[3], indem er sie in die Hauptteile:

[1] Vgl. dazu Kern *Orpheus* (Berlin 1920) S. 14. 30. 53.

[2] W. Gundel *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Habilitationsschrift Gießen 1914.

[3] Josef Kroll *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Baeumkers Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters XII Heft 2—4, Münster i. W. 1914.

Götterlehre, Lehre von der Welt, Lehre vom Menschen, Ethik und Religion gliedert. Er hat mit großem Fleiß viel wertvolles Material zur Kenntnis der Hermetik zusammengebracht und für das einzelne allenthalben Zusammenhänge mit Poseidonios, Philo, den Gnostikern usw. aufgezeigt. Seine spezielle Absicht, im Gegensatz zu Reitzensteins Arbeiten das Ägyptische möglichst auszuschalten und die Fäden aufzudecken, die zu griechischem Denken zurückführen, hat er erreicht. Die eigentliche Aufgabe einer zusammenfassenden Darstellung war in dieser Form unlösbar, denn 'das unsystematische Gewirr der hermetischen Lehren' (185f.) läßt sich nicht systematisch erfassen, zumal nicht nur die verschiedenen Quellen voneinander abweichen, sondern gelegentlich sogar in ein und demselben Schriftwerk die verschiedenen Teile, wie das Kroll in bezug auf den Dualismus von Gott und Materie S. 120 angemerkt hat. Durch das Aneinanderreihen einer überreichen Fülle von Einzelheiten und Parallelen hat das Buch etwas Formloses bekommen, das der Verfasser nicht imstande war zu überwinden, trotz allen Bemühens, die historische Linie in diesem Chaos hervortreten zu lassen. Es wäre vielleicht richtiger gewesen, die Aufgabe gleich so anzufassen, wie es der Verfasser selbst am Schluß seiner zusammenfassenden Bemerkungen S. 389 andeutet: zunächst Interpretation der einzelnen hermetischen Schriften, Feststellung ihres Ideengehalts, eventuell Aufdeckung verschiedener Schichten, sodann eine vergleichende Betrachtung der verschiedenen Schriften und endlich eine zusammenfassende Darstellung der gedanklichen Einflüsse, die sich in dem hermetischen Korpus nachweisen lassen, dergestalt, daß Umfang und Intensität erkennbar werden, in dem und mit der sich hier frühere Lehrmeinungen geltend machen. Dazu müßte eine mehr literarische Untersuchung über die äußere Einkleidung treten (vgl. S. 387 Anm.), die dann wohl die positiven, konstitutiven Elemente der hermetischen Schriftstellerei herauszuarbeiten hätte. Für alle diese Forderungen der Zukunft hat

der Verfasser — das sei nochmals ausdrücklich hervorgehoben — wertvollste Vorarbeit geleistet. — Verzeichnet sei in diesem Zusammenhang ein Buch Fr. M. Cornfords, in dem der Versuch gemacht wird, das Fortleben religiöser Vorstellungen in den Theoremen griechischer Philosophen nachzuweisen.[1]

Das Verhältnis eines Dichters zur Religion schildert C. Pascal in seinem nicht sehr tief greifenden Buche über Aristophanes.[2] Es wird betont, daß manche satirische Darstellung der Götter sich schon in der Tragödie vorbereitet, und speziell auf die Abneigung des Dichters gegen alle fremdländischen Gottheiten hingewiesen; doch kann hieraus schwerlich das Verhältnis des Aristophanes zu Dionysos erklärt werden (S. 65). Für verfehlt halte ich die chthonische Deutung der Basileia am Schluß der Vögel, und auch dem für die Choen erschlossenen, mit dem Namen des Orest verknüpften Lustrationsritus (86 ff.) stehe ich höchst skeptisch gegenüber. — Die Volkstümlichkeit der Götteranrufung und des Gebets in Aristophanes' Komödien hebt K. Ziegler hervor.[3]

Als ein Muster von Sagenanalyse sind die lichtvollen und überzeugenden Untersuchungen Maltens über die kyrenäischen Sagenüberlieferungen hervorzuheben.[4] Die älteste epichorische Fassung wird rekonstruiert und scharf von der späteren Umbildung geschieden, die in delphischem Interesse die Handlung von Kyrene fort nach Thessalien verlegt und mit Apollon verbindet, auch den thessalisch-keischen Fruchtbarkeitsgott Aristaios und den Vorgebirgsgott Antaion genealogisch einbezieht.

[1] Fr. M. Cornford *From Religion to Philosophy, a Study in the Origins of Western Speculation,* London 1912. Vgl. Gruppe *Berl. philol. Wochenschr.* 1913, 558 ff.

[2] C. Pascal *Dioniso, Saggio sulla religione e la parodia religiosa in Aristofane,* Catania 1911.

[3] K. Ziegler *Die altattischen Komiker und die Volksreligion,* Festschrift für Breslau (s. o. S. 140 A. 6) 440 ff.

[4] L. Malten *Kyrene, Sagengeschichtliche und historische Untersuchungen,* Philolog. Unters. herausgeg. v. Kießling u. Wilamowitz Heft XX, Berlin 1911. Zur Beurteilung der bei Herodot vorliegenden Überlieferung vgl. Jacoby *Pauly-Wissowa* Suppl. II 434 ff.

Kyrene selbst erweist sich als Ortsnymphe, ohne jede weiterreichende religiöse Bedeutung, im Gegensatz zu Aristaios, dessen Kult nach den verschiedensten Seiten der griechischen Welt ausstrahlte. Für nicht gelungen halte ich die Gleichsetzung der Telchinen mit den Hunden des Antaion (91f.): es ist fast die einzige Stelle des ausgezeichneten Buches, wo sich ein Widerspruch regt. Der zweite Teil legt in der behutsamsten Weise die mannigfach verwickelten kyrenäisch-theräischen Siedlungssagen auseinander und zieht mit sicherem Urteil die Schlüsse für das geschichtliche Substrat. Sie gipfeln darin, daß Kyrene zum ersten Male vor dem Jahre 1000 vom Peloponnes aus durch Stämme besiedelt wurde, die der vordorischen Schicht angehörten und sich in der Heimat mit vordorischen Zuwanderern aus Thessalien vermischt hatten. Um 631 v. Chr. folgte dann eine zweite große Siedlungswelle aus Thera, und zwar waren es diesmal Dorer, die auf dieser Insel mindestens seit 1000 v. Chr. gesessen hatten. Die Kultstätten Kyrenes sind in dem topographischen Abschnitt 201ff. besprochen. — Das neue Material, das die im VII. Bande der Ox. Pap. veröffentlichten Reste der kallimacheischen Aitia für die Urgeschichte von Keos lieferten (V. 56ff.), mußte naturgemäß zu einer Gesamtbearbeitung der ältesten keischen Sagen und Kulte reizen. Sie ist von K. C. Storck in einer Gießener Dissertation unternommen worden[1] und hat da und dort unsere Erkenntnis erweitert und geklärt. Vor der Benutzung der Scholien zu Ovids Ibis (Storck S. 21f.) ist zu warnen, vgl. Teuffel-Kroll *Gesch. d. röm. Lit.* II 107, 3 Abs. 2. — Die wenig übersichtlichen Ausführungen Vürtheims über die Stellung des Teukros und der Teukrer in der griechischen Sagengeschichte[2]

---

[1] K. Chr. Storck *Die ältesten Sagen der Insel Keos,* Diss. Gießen 1912. — Ich verzeichne dazu P. G. Gunning *De Ceorum fabulis* I, Amsterdam 1912.

[2] J. J. G. Vürtheim *Teukros u. die Teukrer*, Untersuchung der homerischen u. d. nachhomer. Überlieferung, Rotterdam 1913.

enthalten, abgesehen von dem Hinweise auf die wahrscheinlichen Beziehungen der Teukrer zu den Lelegern, nichts Bemerkenswertes.

Einige Gruppen von Metamorphosensagen hat Bubbe in seiner Dissertation zusammengefaßt.[1] Zunächst (Kap. I) solche Sagen, die von einer Verwandlung in ein Tier erzählen, z. B. Io, Kallisto. Sie hängen mit altem Tierkult zusammen und stellen die Verbindung zwischen diesem und entwickelteren anthropomorphen Vorstellungen her. Ihnen verwandt sind die im IV. Kapitel vereinigten Verwandlungen in Pflanzen: denn auch diese dachten sich die Griechen von göttlichem Numen beseelt. Die Verwandlungen in Steine (Kap. II) beruhen im wesentlichen auf äußeren Ähnlichkeiten, die in Vögel (Kap. III) auf deren Gebaren, das in mancherlei Zügen an das der Menschen erinnert. In II und III sind die volkstümlichen und die von Dichtern erfundenen Sagen getrennt behandelt. Die Arbeit enthält nicht viel mehr als eine katalogartige Aufzählung.[2] Die Darstellung der Sagenentwicklung, die besonders im I. Kapitel geboten wird, würde man gerne entbehren, da sie für den eigentlichen Zweck der Schrift nichts ausgibt.

Den Mythos vom Koreraub führt Fr. M. Cornford auf die Bergung des geernteten Getreides in unterirdischen Vorratsräumen zurück[3] und erblickt in dem Hervorholen der Saat die Wiederkehr der Göttin. Im späteren Altertum scheinen solche Gedanken vorzukommen, der eigentliche Sinn des Mythos wird damit schwerlich getroffen. — Völlig unkritisch und verfehlt ist der Versuch J. E. Harrisons in derselben Festschrift[4],

---

[1] Gualt. Bubbe *De metamorphosibus Graecorum capita selecta,* Diss. Hal. XXIV 1 (1913). — Ein alle Metamorphosen umfassendes Buch wird vom Verf. auf S. 1 in Aussicht gestellt.

[2] Vgl. auch das Urteil von Magnus *DLZ* 1914 S. 1197.

[3] Fr. M. Cornford *The ἀπαρχαί and the Eleusinian Mysteries, Essays and Studies presented to* William Ridgeway, Cambridge 1914, 153 ff.

[4] I. E. Harrison *Soph. Ichn. col. IX 1—7 and the δρώμενον of Kyllene and the Satyrs,* ebd. 136 ff.

die Kylleneszene der Ichneutai des Sophokles auf ein rituelles Frühlings-Dromenon zurückzuführen. Die Hemmungslosigkeit der vorgetragenen Kombinationen mag durch die Tatsache beleuchtet werden, daß die zum Tode verurteilte Vestalin, der nach dem Ausdruck des Plutarch ἀπαρχαί von Lebensmitteln mitgegeben werden, mit Kore, d. h. dem in unterirdischer Vorratskammer geborgenen Korne, in Parallele gesetzt wird.

Die Volkstümlichkeit der Thanatosgestalt betont mit Recht K. Heinemann.[1] Neben der primitiven Vorstellung erscheint seit der Homerischen Sarpedonepisode der veredelte Typus des Bruders des Schlafes, und noch später betrachtet man den Dämon als den Erlöser von allen Leiden. Die Homerische Vorstellung wird von der bildenden Kunst aufgegriffen, die den Tod immer in dem Sarpedonschema mit dem Schlaf gruppiert. Das starke Wiederaufleben dieses Motivs auf den weißgrundigen Lekythen wird einleuchtend aus der Sitte des ἐπιτάφιος λόγος abgeleitet, in dem der Vergleich mit Sarpedon, insbesondere für die in der Fremde gefallenen Krieger, nahelag (73f.); dann fand die Übertragung auch auf andere Tote statt.

Des Apuleius Märchen von Amor und Psyche auf einen orientalischen Göttermythos zurückzuführen versucht R. Reitzenstein in einem gedankenreichen und literarhistorisch wertvollen Büchlein.[2] Wenn ich recht verstanden habe, soll der Mythos von der Vereinigung des Gottes Eros mit der Göttin Psyche in mystischen Kreisen Prototyp und Garantie für die Vereinigung der Menschenseele mit der Gottheit geworden sein (vgl. S. 28). Die Grundlagen für jene Auffassung des Apuleius-Märchens bestehen im wesentlichen aus folgendem. Einmal handelt es sich um zwei Anweisungen für einen durch Eros zu bewirkenden Liebeszauber. Es soll 1. auf einem Stein ein

[1] K. Heinemann *Thanatos in Poesie und Kunst der Griechen*, Diss. München 1913.

[2] R. Reitzenstein *Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius*, Leipzig 1912.

Bild der Aphrodite hergestellt werden, wie sie auf der Psyche reitet und ihre Haare, offenbar in quälerischer Absicht, hochzieht; gleichzeitig soll Psyche von unten durch eine von Eros gehaltene Fackel gesengt werden. Auf der anderen Seite des Steins sollen Eros und Psyche voneinander umschlungen abgebildet werden. 2. soll ein bogenschießender Eros aus Wachs gefertigt werden, bestimmt, Psyche zu treffen. In beiden Fällen wird Eros im Zaubergebet mit einer großen Anzahl von Epitheta und Prädikaten angerufen. Ich glaube nicht, daß die vorgeschriebenen Darstellungen auf eine Erzählung zurückgehen, wie R. meint (S. 19f.). Es scheint sich mir einfach um Bilder der gequälten, zu quälenden und glücklich mit Eros vereinten Psyche zu handeln, die der Verfasser der Zaubertexte ohne allen religiösen Zusammenhang kennenlernen und die er passenderweise als Mittel eines Analogiezaubers verwenden konnte. Genaueres wird sich erst sagen lassen, wenn alle die Bilder, deren Anfertigung die Zauberpapyri vorschreiben, auf ihre Vorlagen untersucht sind. Die Erzählung, die R. aus den Zauberbildern und Apuleius erschließt, wird von ihm als hellenistischer Göttermythos bezeichnet. Dann muß Psyche eine Göttin sein (S. 21), und zwar eine orientalische, die später ins Griechische umgedeutet wurde. Eine Spur dieser orientalischen Göttin findet R. in dem von Dieterich im Abraxas behandelten Papyrus, wo Psyche als siebente Gottheit vom Urgott geschaffen wird. Eine solche orientalische Göttin Psyche scheint es tatsächlich gegeben zu haben, vgl. Reitzenstein *Heidelb. Sitz. Ber.* 1917 Abh. 10, einen Zusammenhang aber zwischen dem Mythos dieser Göttin und dem Märchen des Apuleius halte ich nicht für erwiesen.[1] Ebensowenig vermag ich in den von Reitzenstein behandelten genrehaften Eros- und Psychedarstellungen der ägyptisch-hellenistischen Kleinkunst[2] eine Nachwirkung jenes Mythos

[1] Vgl. auch R. Helm *Neue Jahrb.* XXXIII 1914, 170ff.

[2] R. Reitzenstein *Eros und Psyche in der ägyptisch-griechischen Kleinkunst*, Heidelb. Sitz. Ber. 1914 Abh. 12.

zu erblicken. Die auf diesen Darstellungen erscheinenden Motive (Lampe, Flasche, Kanne) sind trotz Reitzenstein a. a. O. S. 7, 3 nicht auf eine Erzählung zurückzuführen, sondern finden in den entsprechenden Gegenständen, die mit jenen Darstellungen geschmückt sind, ihre ausreichende Erklärung.

Die Quellen des im platonischen Symposion vorgetragenen aristophanischen Mythos von den runden Doppelmenschen, die wegen ihrer Hoffart von Zeus zerschnitten werden und deren Hälften in Erinnerung an den Urzustand sich zu vereinigen streben, untersucht K. Ziegler.[1] Schon andere Gelehrte, z. B. Zeller und Bury, hatten auf Anklänge an Empedokles aufmerksam gemacht, die sich im Symposion finden: die platonischen Doppelmenschen erweisen sich als nahe verwandt den mit doppeltem Gesicht, doppelter Brust und mannweiblicher Bildung[2] ausgestatteten Geschöpfen der zweiten Empedokleischen Schöpfungsperiode. Ziegler schließt aus diesen und anderen, mir weniger durchschlagend erscheinenden Parallelen auf enge Beziehung zwischen Plato und Empedokles. Er nimmt dann aber weiter an, daß eine Reihe von Zügen des platonischen Mythos die engste Berührung mit der orphischen Kosmogonie aufwiesen. Insonderheit hält er die Teilung des orphischen Welteis in Himmel und Erde für eine wichtige Analogie zur Teilung der platonischen Doppelmenschen. Er erschließt demzufolge eine orphische Anthropogonie, die von Empedokles und Plato benutzt sei, von Plato nicht direkt, sondern durch eine nicht mehr nachweisbare Mittelquelle, die Empedokles mit der orphischen Anthropogonie kontaminiert habe. Die orphische Anthropogonie sei ferner von babylonischen Vorstellungen abhängig, die ihrerseits auch die biblische Schöp-

[1] K. Ziegler *Menschen- und Weltenwerden, ein Beitrag zur Gesch. d. Mikrokosmosidee*, Neue Jahrb. XXXI 1913, 529 ff.

[2] In Neuseeland glaubt man, daß vor der eigentlichen Weltschöpfung im Chaos doppelgeschlechtige Wesen existierten, vgl. *Archiv* X 1907, S. 542.

fungsgeschichte beeinflußt hätten. Die Verbindung der Orphik mit altbabylonischen Vorstellungen kann zugegeben werden, wenn auch über das Alter dieser Orphik eine genauere Untersuchung erforderlich ist. Die Beziehungen aber des platonischen Mythos zur Orphik scheinen mir keineswegs erwiesen. Wir kommen m. E. für Plato über Empedokles nicht hinaus. Und auch hier ist vor Überschätzung der aufgedeckten Parallelen zu warnen. Ziegler faßt die Rede des Aristophanes bei Plato als eine Parodie auf eine damals bekannte Anthropogonie auf. Das ist sehr fraglich. Das Wesentliche an Aristophanes' Erzählung, das poetisch Tiefste, die Erklärung des Eros als Sehnsucht nach der Ganzheit, hat nirgends eine Parallele. Wenn Plato zur Einkleidung dieses Gedankens Züge aus Empedokles entlehnt, die aus der Lektüre in seiner Erinnerung hafteten, so hat das nur eine sekundäre Bedeutung. Die ganze Erzählung des Aristophanes ist eine einfache und folgerichtige Entwicklung des einen Grundgedankens, und daß diese Einfachheit eine Folge zahlreicher Umbiegungen von Einzelheiten sei, die letzten Endes aus verschiedenen Vorlagen stammen, wie der Verfasser meint, will mir nicht einleuchten. Was Plato, der Künstler, bieten wollte, war nicht eine Zusammensetzung von Mosaikstiften — um ein Wort Harnacks zu gebrauchen — und überhaupt keine durchgeführte Parodie, sondern eine Charakteristik des genialen Erfinders Aristophanes, der wahrscheinlich nicht lange vorher gestorben war. Daß bei der Konzeption dieses Stückes empedokleische Anregungen von Einfluß waren, ist wahrscheinlich, mehr aber schwerlich.

Nur literarisch ist die graziöse Plauderei Andrew Langs über den Helenamythos[1] zu bewerten. — In dem für weitere Kreise verfaßten populären Büchlein über die mythischen und wissenschaftlichen Anschauungen von Entstehung und Untergang

---

[1] Andrew Lang *Adventures among Books*, 3. Aufl., London usw. 1912, 237 ff.

der Welt berührt M. B. Weinstein[1] auch die dahingehörigen Ideen der griechischen Mythologie und Philosophie. — Beherzigenswerte Bemerkungen über die Freiheit, mit der die epischen Dichter der Griechen ihre mythischen und historischen Stoffe verarbeitet haben, findet man in einem Aufsatze W. Krolls.[2]

Wir wenden uns den Arbeiten zu, die einzelne Epochen der griechischen Religionsgeschichte zum Gegenstand haben. Für die kretische Kultur enthält das dieser Kultur gewidmete Buch R. Dussauds[3] eine sehr verdienstliche Zusammenfassung des religionsgeschichtlichen Materials in dem 5. Kapitel *Cultes et mythes*, S. 193—273. Es werden besprochen: die Kultlokale, Doppelaxt, *horns of consecration* und Schildfetisch, heilige Bäume und Pfeiler, Altäre und Libationsgeräte, Idole, Schlangenfrauen, Gesten der Adoration und des Segnens, Tier-Dämonen, Zeus, Rhea und andere Götter, ritueller Stierfang und Votive, Totenkult und Grabbeigaben; den Beschluß bildet eine genauere Analyse des Sarkophags von Hagia Triada. Nicht sehr befriedigend ist, was über die kretischen Götter vorgebracht wird (246 ff.), auch daß der 8förmige Schild ebenso mit dem Donner in Beziehung steht, wie die Doppelaxt mit dem Blitz (S. 207), scheint mir sehr fraglich. Dagegen ist die Deutung der Schlangenfrauen als Priesterinnen (S. 234) zu beachten. Der Skepsis des Verfassers gegenüber manchen zu weitgehenden religiösen Deutungen des glücklichen Wiederentdeckers von Knosos werden die meisten beistimmen. — Mit altkretischer Religion und Mythologie beschäftigt sich auch ein Kapitel der tangofarben eingekleideten minoischen Impressionen Sir Galahads[4] (17 ff.). „Reli-

[1] M. B. Weinstein *Entstehung der Welt und der Erde nach Sage und Wissenschaft*, Aus Natur und Geisteswelt 223, 2. Aufl., Leipzig und Berlin 1913. — Ders. *Der Untergang der Welt und der Erde in Sage und Wissenschaft*, Aus Natur und Geisteswelt 470, Leipzig und Berlin 1914.

[2] W. Kroll *Sage und Dichtung*, Neue Jahrb. XXIX 1912, 161 ff.

[3] R. Dussaud *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Égée*, Paris 1910; 2. Aufl. 1914.

[4] Sir Galahad *Im Palast des Minos*, München 1913.

gere bedeutet verbinden", „(Religion) bedeutet Wiederverknüpfung des in Einzelleiber auseinandergefallenen Lebens zu unirdischer, unzerreißbarer Geisterkette". 'Labris', 'Peplon', 'Hymation' weist nicht gerade auf Vertrautheit mit griechischer Kultur; 'enterdet', 'völkerlang', 'narzißhafte Verichung' und dgl. mehr überrascht unser Stilgefühl. Manches ist nicht ohne Witz, das meiste gedunsen.

Die Frage nach dem Einfluß der mesopotamischen auf die frühhellenische (1500—1000 v. Chr.) Religion erörtert L. R. Farnell[1] in seiner sorgfältigen, weitblickenden, unbestechlichen Art. Er kommt zu einem rein negativen Resultat. Mit vollem Recht. Vielleicht erscheinen Stoff und Darstellung manchem etwas umfangreich im Verhältnis zu dem behandelten Problem. Die Beweislast fällt ja überhaupt dem Gegner zu. Aber das Buch ist auch mehr als eine polemische Auseinandersetzung: es bietet eine lehrreiche vergleichende Charakteristik der genannten Religionen. Eine Schwierigkeit liegt bei solchen Betrachtungen in der genaueren Fixierung dessen, was 'hellenisch' ist. Welche Vorstellungen haben die einwandernden Hellenen mitgebracht und welche waren etwa schon vor ihnen da? Ist die hellenische Religion einheitlich? Gibt es ethnographische Unterschiede? Sind diese noch faßbar? — In einem wertvollen Buche, das dem Einfluß der orientalischen Kunst auf die archaisch-griechische nachgeht, zeigt Fr. Poulsen[2], wie auch die Typen griechischer Götter und Dämonen von orientalischen, insbesondere syrischen Vorbildern abhängig sind. Vgl. z. B. die Behandlung der *πότνια θηρῶν* 113 ff.

Eine Charakteristik der hellenistischen Religion enthält der zweite Band von M. Wundts Griechischer Ethik[3] (344 ff.). Die tiefdringende Energie seines Denkens erfaßt die Gegensätz-

[1] L. R. Farnell *Greece and Babylon, a Comparative Sketch of Mesopotamian, Anatolian and Hellenic Religions*, Edinburgh 1911.

[2] Fr. Poulsen *Der Orient und die frühgriechische Kunst*, Leipzig u. Berlin 1912.

[3] Max Wundt *Geschichte der griechischen Ethik*, Band II: *Der Hellenismus*, Leipzig 1911.

·hkeit dieser Periode zu den früheren in voller Schärfe und ıcht ihre allgemeinen konstitutiven Faktoren (Rationalisierung, echnisierung, Individualisierung der Religion usw.) in mög-chster Geschlossenheit herauszustellen, nicht ohne jene feine ergewaltigung, die von allem philosophischen Denken un-ertrennlich bleibt. Es steht z. B. nicht so, daß im Hellenismus lle Götter freizügig werden und vorher alle Götter wurzelhaft estsaßen. Schon der missionierende Kult des Apollon ist für ie frühere Epoche ein durchschlagendes Gegenbeispiel. Auch ene Herleitung des Herrscherkultes aus der Tatsache, daß der Ionarch Vertreter eines normgebenden Sittengesetzes sei (42 f.), ntschwindet in allzu abstrakte Höhen. Besonders lesenswert ind die Ausführungen über den Zusammenhang zwischen Stoa nd Volksreligion (287 ff.). Das Dasein der epikurischen Götter vird vollkommen zutreffend als Spiegelbild des Idealzustandes es epikurischen Weisen aufgefaßt (S. 201).

Den Einfluß der griechischen Kultur im römischen Nord-frika weist W. Thieling[1] auch an griechischen Weih- und Grabinschriften, an Fluchtafeln und Amuletten nach. Von 92 frikanischen Fluchtafeln sind 20 völlig griechisch, 29 grie-hisch und lateinisch abgefaßt, 41 zwar lateinisch, aber viel-ach mit einzelnen griechischen Buchstaben, Formeln oder Fremdwörtern vermengt (S. 45). Von den Weih- und Grab-nschriften gibt der Verfasser auf S. 32 ff. eine erstmalige Sammlung (80 Nrr.); 14 Amulettinschriften folgen weiter nten S. 51 ff. Außerdem sei auf die Liste der griechischen Personennamen verwiesen, die aus dem Mythos oder Kultus bgeleitet sind (116 ff.).

Das gedankenreiche und anziehende Buch von G. Murray[2] ehandelt vier Abschnitte der griechischen Religions-geschichte: die primitive Periode, die Olympier, die helle-

---

[1] W. Thieling *Der Hellenismus in Kleinafrika,* Leipzig und Berlin 1911.

[2] G. Murray *Four Stages of Greek Religion,* New York 1912.

nistische Epoche und die Reaktion unter Julian. Im Mittelpunkt des ersten Kapitels stehen Erörterungen über die Entstehung der Götter, die besonders beachtenswert sind, soweit sie den Ritus als Ausgangspunkt von Göttervorstellungen betrachten. Zurückhaltender wird man sich der Auffassung gegenüber zu verhalten haben, daß der Medizinmann oder Zauberkönig der erste Gott gewesen sei und ein wesentliches Teil zur Bildung der Gottesvorstellung beigetragen habe, indem seine gelegentlich beobachteten Mißerfolge zu einer Differenzierung zwischen ihm und dem hinter ihm stehenden wirklichen Gott führten (S. 40). Ebenso fraglich ist es, ob und inwieweit auf griechischem Boden mit der Formel Douttés: der Gott sei *le désir collectif personnifié* gerechnet werden kann, und auch die an Miß Harrisons Arbeiten anschließenden Ausführungen über den Jahresdämon Kuros, aus dessen Wiederauferstehung der τρίτος σωτήρ wie mir scheint allzu kühn abgeleitet wird, sind mit Vorsicht aufzunehmen. In demselben ersten Kapitel findet man gute Bemerkungen über heilige Tiere und ihr *mana*, sowie über die Attribute von Göttern und deren im Verhältnis zur Gottheit ursprünglich selbständige und originale Bedeutung; auch über Tabu und Orakel wird gehandelt. Das zweite Kapitel schildert die olympischen Götter. Sie gehörten dem Nordvolke an, das in Griechenland eindrang, und tragen den Charakter von Eroberern an sich. Durch die ionischen Sänger umgebildet, erhielten diese Gestalten ihre Ausprägung, vornehmlich in Athen. Sie haben das rohe Ritual der Vorzeit in den Hintergrund gedrängt und Ordnung in das Chaos religiöser Vorstellungen gebracht; auch waren sie geeignet, als Götter der πόλεις verehrt zu werden und kompensierten den Mangel an reeller Bodenständigkeit durch eine allgemein menschliche, symbolische Bedeutsamkeit. Das dritte Kapitel handelt von dem Verfall der olympischen Religion, dem Aufkommen der Tycheverehrung und des Schicksalsglaubens, der Verehrung der Planeten, dem Wiederaufleben

primitiver Denkweise sowie von den Gestalten des Mittlers und des Erlösers und von der Vergöttlichung der Fürsten. Den Kern des vierten Kapitels bildet der Katechismus des unter Julian und in seinem Sinne schreibenden Sallustius *περὶ θεῶν καὶ κόσμου*, von dem anhangsweise eine Übersetzung mitgeteilt wird. — In seinem warm empfundenen Reisebüchlein kommt O. Kern[1] in einer auch den Fachmann anregenden Weise auf Probleme der griechischen Religionsgeschichte (Zeus, Olymp, Musen, Kabiren, Fortleben der Kultformen der eleusinischen Mysterien im heutigen Griechenland) zu sprechen.

Dem römischen Totenkult ist ein dänisch geschriebenes Werk J. P. Jacobsens gewidmet.[2] Der erste Band behandelt das gegenseitige Verhältnis von Lebenden und Toten, und überhaupt die grundlegenden Gedanken des Totenkultus, der zweite das Göttliche im antiken Menschen (Heroen, Genius, Kaiserkult). Ein dritter Band soll den Toten- und Heiligenkult der römischen Kirche schildern. Ihn vorzubereiten, ist der Zweck der beiden ersten Bände, die gleichwohl selbständige Bedeutung besitzen.

Eine wertvolle Monographie der Kulte von Ostia verdanken wir L. Ross Taylor,[3] die von J. B. Carter zu diesem Thema angeregt wurde. Es war ein glücklicher Gedanke, die durch die neuen Ausgrabungen von Ostia gewonnenen Funde dem bereits bekannten Material zuzuordnen und eine Gesamtdarstellung zu unternehmen. Die Verfasserin gliedert den Stoff in drei Kapitel: I. Griechisch-römische Gottheiten, II. Kaiserkult, III. Orientalische Gottheiten. Das hauptsächlich epigraphische Material setzt nicht vor dem 1. Jahrhundert der Kaiserzeit ein

---

[1] O. Kern *Nordgriechische Skizzen*, Berlin 1912.

[2] J. P. Jacobsen *Manes, Die Toten und das Menschenleben*, 2 Bde, Kopenhagen und Christiania 1914. 1916. Band II führt den Untertitel *Der große Mensch, Genius und Manes.* Einige Mitteilungen über den Inhalt des mir durch seine Sprache unzugänglichen Werkes verdanke ich der großen Liebenswürdigkeit meines Kollegen John Meier.

[3] Lily Ross Taylor *The Cults of Ostia*, Diss. Pennsylvania 1912.

und strömt erst im zweiten und dritten reichlicher zu. De älteste und ehrwürdigste Kult ist der des Volcanus, wie ins besondere aus dem Titel des obersten Priesters der Stad *pontifex Volcani et aedium sacrarum* hervorgeht. Vom 2. Jahr hundert ab macht sich ein starkes Eindringen der orientalische Kulte bemerkbar, deren ungewöhnliche Expansion nicht nu durch die Kaufleute des Ostens bedingt wird, sondern vo allem durch die große Menge von orientalischen Arbeiter in den Docks, Speichern und Kaufläden. In der spätere Kaiserzeit befindet sich sogar ein Mann senatorischen Range unter den Priestern der Isis. Die Darstellung der dankens werten Arbeit ist klar und ruhig. Es ist ein Vergnügen, sic der umsichtigen und sicheren Führung der Verfasserin an zuvertrauen.

Den von den Römern geübten metonymen Gebrauch vo Götternamen zur Bezeichnung einer Sache, die der betreffen den Gottheit unterstellt ist, untersucht O. Groß[1] in eine fleißigen Dissertation. Es ergibt sich, daß jene Art Metonymi bei den Römern häufiger ist als bei den Griechen, was S. 31 richtig aus der Tatsache erklärt wird, daß die Römer ein Gottheit nicht selten durch den Namen des Gegenstandes, i dem sie waltet, bezeichneten (Janus, Vesta, Terminus u. a. Der Hauptteil der Arbeit besteht einmal in der historische Verfolgung der besagten Metonymien durch die römische L teratur, zum andern in einem alphabetischen Katalog de metonym gebrauchten Götternamen mit den nach verschiedene Nuancen gruppierten Belegen. Auch griechische Parallele werden diesen Belegen hinzugefügt, um die häufige Nach ahmung griechischer Metonymien durch die Römer zu ve anschaulichen.

Die Zeugnisse (zum größeren Teil griechische) für Ve gleichung oder Gleichsetzung der römischen Kaiser mit b

[1] O. Groß *De metonymiis sermonis latini a deorum nominibus petiti* Diss. Hal. XIX 4 (1911).

stimmten Göttern und ihre Aufnahme als σύνναοι in bereits bestehende Kulte sammelt und bespricht P. Riewald[1] in einer gründlichen Arbeit. — Über Darstellungen des Tempels des Divus Augustus und des Palatinischen Apollo auf Münzen und die Lage des Augustustempels handelt O. L. Richmond.[2]

Der salischen Priesterschaft hat R. Cirilli eine umfangreiche Monographie gewidmet[3], nach der man zu schneller Orientierung wohl gelegentlich greifen wird, da sie das Material für die äußere Geschichte des Kollegiums, seine Organisation und Verwaltung, seine Attribute und Riten bequem vereinigt. Dazu kommen im Anhang die inschriftlichen und literarischen Zeugnisse. Die Hauptsache indessen, die religionsgeschichtliche Einordnung, ist völlig verfehlt.[4] Wenn hier die Salier von den Kureten abgeleitet werden, Mars als Blitzgott gedeutet und der Waffentanz als Kampf gegen böse Geister aufgefaßt wird, so erscheint gerade diese Arbeit höchst ungeeignet, einen Beleg dafür zu liefern, daß eine fruchtbare Betrachtung der altrömischen Religion heutzutage über die römisch-italischen Grenzpfähle hinausblicken müsse. Dies ist nämlich die an sich nicht unrichtige Ansicht Toutains, der das Buch mit einer empfehlenden Einleitung versehen hat, in der die Solidität und Gründlichkeit der religionsgeschichtlichen Methode Cirillis gerühmt wird. Angesichts der Tatsache, daß z. B. die Mamuralia und das Regifugium ohne jede Hemmung schlankweg für identisch erklärt werden (133f.), kann man zu solchem Urteil eines Gelehrten von Ruf nur den Kopf schütteln. — Mit Problemen, die sich an die Priestertümer des munizipalen Kaiserkultes knüpfen, beschäftigt sich die ergebnis-

---

[1] P. Riewald *De imperatorum Romanorum cum certis dis et comparatione et aequatione*, Diss. Hal. XX 3 (1912).

[2] O. L. Richmond *The Temples of Divus Augustus and Apollo Palatinus upon Roman Coins*, Ridgewayfestschrift (o. 164) 198 ff.

[3] R. Cirilli *Les prêtres danseurs de Rome*, Paris 1913.

[4] Vgl. Wissowa *Berl. philol. Wochenschr.* 1915, 19 ff.

reiche und in ihrer sorgfältigen Knappheit musterhafte Arbeit Fr. Geigers.[1] Sie gibt Aufschlüsse über den verschiedenen Gebrauch der Termini *flamen, sacerdos, pontifex,* weist nach, daß die Bezeichnung *flamen Augustorum* nur auf gleichzeitig regierende Herrscher, nicht auf einen lebenden und die Gesamtheit der konsekrierten, bezogen werden darf, daß in den griechischen Bezeichnungen des Kaisernamens bei konsekrierten Herrschern θεός meist an der Spitze der Reihe steht, bei lebenden an späterer Stelle, daß der *flamen perpetuus* der afrikanischen Inschriften keineswegs ein lebenslängliches Amt darstellt, sondern einen vermutlich mit dauernder Würde und Abzeichen verbundenen Ehrentitel u. dgl. mehr.

H. F. Soveri[2] ordnet die bei Tertullian *de spectaculis* sich findenden Nachrichten über die römischen Spiele in drei Hauptabschnitten: Namen, Örtlichkeiten und Apparat der Spiele, wobei die Einzelheiten ausführlich erörtert werden. Am Schluß sind Tabellen angehängt, die über die Verteilung der Spiele auf das Kalenderjahr für den Anfang des 1. und 3. und die Mitte des 4. Jh. n. Chr. einen praktischen Überblick geben. — Mit der Interpretation der 4. Ekloge Vergils beschäftigt sich R. C. Kukula.[3] Er deutet das Gedicht auf Oktavian und betrachtet es 'als ein offizielles Präludium der für 39 v. Chr. geplanten Säkularfeier'. Die Basis für diese Auffassung gewinnt der Verfasser dadurch, daß er aus dem Gedichte ein vom Dichter zitiertes sibyllinisches Orakel herausschält (V. 4—10; 18—45). Diesem Orakel werden auch die Schlußverse 60—63 zugeteilt, die zwischen Vers 25 und 26 gerückt werden. Da nunmehr

---

[1] Fr. Geiger *De sacerdotibus Augustorum municipalibus*, Diss. Hal. XXIII 1 (1913). *Vocabulo 'municipalis' non solum municipia proprie dicta et coloniae Romanae vel Latinae comprehenduntur, sed etiam civitates, oppida, pagi, gentes indigenarum, i. e. omnes congregationes, quae formam rei publicae habent* (p. 1).

[2] H. F. Soveri *De ludorum memoria, praecipue Tertullianea*, Helsingfors 1912.

[3] R. C. Kukula *Römische Säkularpoesie*, Leipzig u. Berlin 1911, 41 ff.

die Verse über den *puer* und seine Geburt insgesamt im Orakel stehen, also zeitlos sind und nicht notwendig eine Beziehung auf die Gegenwart haben, so wird es möglich, die Worte des Dichters mit dem erwachsenen Oktavian zusammenzubringen, woraus sich dann für die Einzelinterpretation weitere Folgerungen ergeben. Ich glaube nicht, daß die Umstellung der Schlußverse gerechtfertigt werden kann, und finde nicht, daß sie zwischen 25 und 26 hineinpassen. Ebensowenig vermag ich den Gedichten 16 und 17 des Theokrit eine Bedeutung als Vorlagen der Ekloge zuzumessen, wie der Verfasser will. Am allerwenigsten aber dürfen jene Gedichte und die 4. Ekloge als Stützen der heute doch wohl überwundenen Theorie von der sakralen Bukolik verwendet werden (vgl. S. 76).

Die Cacuslegende untersucht Fr. Münzer in einer sorgfältigen und klärenden Arbeit.[1] Besonders für die Stoffbehandlung Vergils, der Cacus nicht als Menschen, sondern als Ungeheuer schildert, sind hier lehrreiche Beobachtungen zu finden. — Für die Abhängigkeit der römischen Sagenbildung von griechischen Mustern ist die eingehende Analyse der Numafabel von W. Buchmann zu vergleichen, der für die Schilderung von Numas Persönlichkeit, sein Schülerverhältnis zu Pythagoras und seinen Verkehr mit Egeria griechische Motive als Vorlagen nachweist. Von speziellem Interesse ist S. 50ff. die Widerlegung der Ansicht, daß die Quellgöttinnen nach altrömischem Glauben die Gabe der Weissagung besessen hätten (vgl. Wissowa *Rel. u. Kultus d. Römer*[2] S. 221). Auch diese in der römischen Literatur vertretene Auffassung beruht auf griechischem Einfluß.

Warde Fowler veröffentlicht 20 Vorlesungen über die Religion der Römer bis auf die Zeit des Augustus.[3] Die Vorlesungen sind in Edinburg gehalten und für einen weiteren

[1] Fr. Münzer *Cacus der Rinderhirt,* Basel 1911.

[2] Guil. Buchmann *De Numae regis Romanorum fabula,* Diss. Leipzig 1912.

[3] W. Warde Fowler *The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus,* London 1911.

Zuhörerkreis bestimmt. Das Buch gibt sich also als populär und verweilt des längeren auch bei bekannten Dingen. Es erhält seine spezielle Orientierung durch den Versuch, die Religiosität der Römer herauszuarbeiten und zu charakterisieren. Die moralischen Seiten dieser Religiosität sind für den Ernst der englischen Ethik alten Stils besonders anziehend. In diesem Sinne ist die Darlegung des behandelten Stoffes durchaus englisch, und es liegt für den Leser etwas Eindrucksvolles darin, daß der Verfasser in diesen Dingen auf unmittelbares Verständnis bei seinen Landsleuten rechnen darf. Das Buch ist keineswegs bloß eine ethische Betrachtung. Sein wissenschaftlicher Wert beruht vor allem auf der Anwendung des entwicklungsgeschichtlichen Standpunktes, auf der Scheidung von Schichten. Die zweite und dritte Vorlesung beschäftigen sich mit jenen Anfängen der Religion, die wir heute als die Epoche der Magie bezeichnen, und auch über die Überreste dieser Epoche in späteren Entwicklungsstadien finden sich wertvolle Bemerkungen. Dagegen vermag ich keine Anzeichen davon zu erblicken, daß die Staatsreligion gegen die Magie einen energischen Kampf gekämpft habe. Der Unterdrückungsprozeß wird vielmehr ein friedlicher und selbstverständlicher gewesen sein, und wir haben ja auch genug der Fälle, wo der offizielle Kult alte 'magische' Riten konservierte. Fowler hat sich seit vielen Jahren mit der römischen Religion beschäftigt, schon im Jahre 1899 erschien seine wichtige Bearbeitung der römischen Feste. Es ist daher von großem Interesse, seine Auffassung in Bezug auf zweifelhafte oder strittige Punkte der römischen Religion zu erfahren. Daneben findet der Leser eine ganze Reihe von neuen anregenden Bemerkungen, so über den religiösen Ursprung der *toga praetexta* (vgl. Diels *Sibyll. Bl.* S. 70 Anm.), über das Fortwirken der durch den Rex verkörperten Verbindung von politischer und religiöser Macht in der Stellung des Pontifex und der höheren Magistrate, über die Identität der rituellen Furche bei der Stadtgründung mit dem

Pomerium, über die reinigende Bedeutung des Triumphbogens für das durchziehende Heer (dies nach van Gennep und Anderen), womit das Durchschicken des besiegten Feindes durch ein Joch zusammengebracht wird. Schlagend richtig ist die Betonung der Verwandtschaft des Flamen Dialis mit den tabuierten Magier-Königen, nur wird man den Flamen nicht von dem Könige von Alba ableiten, sondern lieber annehmen, daß die Vorfahren der Römer selbst einen solchen tabuierten König besaßen. Erst diese Erkenntnis macht die Bestimmung verständlich, daß dem Flamen Dialis der Sitz in der Kurie zusteht. Daß der König bei den Römern (oder ihren Vorfahren) frühzeitig von den Tabus befreit wurde, erklärt sich hinlänglich aus der Kampfstellung, in die dieses Volk durch seine Geschichte versetzt wurde. Fowler zweifelt mit Wissowa an römischen Menschenopfern, sieht in den *Argei* einen Regenzauber, hält die Laren für Flurgötter, lehnt die Ottosche Auffassung der Juno als Erdgöttin ab und sagt Beherzigenswertes gegen eine allzu juristische Behandlung der römischen Religion. In manchen Einzelheiten trage ich Bedenken zu folgen. Zweifelhaft scheint mir u. a. die Zuweisung der Lemuria an eine ältere Rasse, die Beschleunigung der Personifikation göttlicher *numina* durch priesterlichen Kult, die Vermehrung der göttlichen Kraft durch das Opfer (dynamische Opfertheorie), die Individualisierung der Religiosität durch den Kult des Juppiter O. M. Besonderen Wert für das Verständnis echt römischen religiösen Empfindens mißt Fowler der Aeneis Vergils bei, der er eine ganze Vorlesung widmet. Doch ist der romantische Charakter dieser Poesie gar nicht in Rechnung gezogen. In einigen Fällen entstehen Unklarheiten dadurch, daß der Verfasser sich bemüht, verschiedene Ansichten zu vereinigen. So betrachtet er die Indigitamenta als eine Schöpfung der Pontifices, nimmt aber an, diese Namenlisten seien dadurch hervorgerufen, daß das Volk von jeher eine Menge von namenlosen Geistern mit allen Phasen seines Lebens

verbunden gedacht habe: diese *numina* hätten die Pontifices später benannt und systematisiert. Daß die Priester Ordnung in diese Vorstellungen brachten, ist sehr wahrscheinlich, dagegen wird die Benennung jener Geister zweifellos im wesentlichen ein Werk des Volkes sein, das sich diese Geister schuf. Wie sollte man sich auch namenlose Götter in größerer Zahl vorstellen?

Mit der religiösen Gesinnung der Römer im letzten Jahrh. n. Chr. beschäftigt sich ein zweites weniger umfangreiches Buch Fowlers.[1] In sechs Vorlesungen wird vornehmlich die Bedeutung des Genius, der im Juppiterkult liegenden monotheistischen Tendenzen, der Fortuna und der Apotheose großer Männer entwickelt, worauf zum Schluß der Verfall der polytheistischen Religion geschildert wird, deren Götter schon in der augusteischen Zeit einen nur noch symbolisch-ornamentalen Wert besitzen. Es liegt in der Natur der Dinge und in der Art unseres Quellenmaterials, daß Betrachtungen wie die von Fowler angestellten etwas Vages an sich haben, nicht zu festen und bestimmten Resultaten führen können: dem subjektiven Empfinden ist ein ziemlich weiter Spielraum gestattet. Indessen die vorsichtige Herausschälung des religiösen Gehalts der behandelten Epoche erzeugt doch willige Bereitschaft zu nachfühlendem Verstehen, und die ethische Grundstimmung des Buches verleiht dem alten, echten Römertum einen warmen Schimmer. Bedenklich scheint mir die Auffassung, daß bereits der primitive Juppiterkult einen monotheistischen Charakter gehabt habe: auch den folkloristischen Analogien des einen großen Gottes bei unkultivierten Völkern (70 ff.) stehe ich nicht ohne Skepsis gegenüber.

[1] W. Warde Fowler *Roman Ideas of Deity in the Last Century before the Christian Era*, London 1914. — Ich verzeichne noch J. B. Carter *The Religious Life of Ancient Rome, a Study in the Development of Religious Consciousness from the Foundation of the City until the Death of Gregory the Great,* London 1911 und dazu Wendland *Theolog. Literaturz.* XXXVII 1912, 417 f.

Von J. Toutains großem Werk ist der zweite Band des ersten Teiles erschienen.[1] Er behandelt die Verbreitung der orientalischen Kulte in den lateinischen Provinzen und ergänzt somit die Darstellung Cumonts (s. u. S. 202) in erwünschter Weise. Auch in diesem Bande ist der Hauptwert darauf gelegt, das geographische und soziale Verbreitungsgebiet der besprochenen Kulte nachzuweisen. Es ergibt sich dabei die bemerkenswerte Tatsache, daß die orientalischen Kulte in den Provinzen mindestens zu einem sehr großen Teile auf äußere Faktoren, wie vor allem auf die kaiserliche Gunst, zurückzuführen sind. Die Vulgatvorstellung von dem Einfluß der orientalischen Kulte auf das religiöse Leben der Kaiserzeit, die für den Mithraskult in dem vielzitierten Worte von Renan ihren Ausdruck findet: Wenn die Welt nicht christlich geworden wäre, würde sie mithreisch geworden sein, bedarf nach den Ausführungen Toutains einer ganz erheblichen Revision. S. 216, 1 durfte für Apuleius Magie ein Hinweis auf das Abtsche Buch nicht fehlen.

Ein guter Abriß der römischen Religion findet sich in dem hübsch illustrierten Handbuch der römischen Altertümer von H. Stuart Jones.[2] Wenn auch im einzelnen überwundene Auffassungen begegnen, wie die Gleichsetzung des Oktoberrosses mit dem Korngeist oder die Erklärung der Vestalinnen als Töchter des Königs, so kann die Gesamtdarstellung doch als *up to date* bezeichnet werden: Fowlers *Religious Experience* (s. o. S. 177) lag dem Verfasser bereits vor. — G. Wissowas imposantes Meisterwerk ist nach zehnjähriger Frist in 2. Auflage erschienen.[3] An äußerem Umfang um 80 Seiten gewachsen, hat es vor allem in den Anmerkungen reichen Hinweisen auf die neueren literarischen Erscheinungen Raum gegönnt, Erschei-

---

[1] J. Toutain *Les cultes païens dans l'empire romain* I 2, Paris 1911, vgl. *Archiv* XIV 1911, S. 597.

[2] H. Stuart Jones *Companion to Roman History*, Oxford 1912.

[3] G. Wissowa *Religion und Kultus der Römer*, 2. Aufl., München 1912.

nungen, die zum guten Teil durch die Erstauflage dieses Buches angeregt wurden, das zum ersten Male aller Forschung übe römische Religion sicheren Boden bereitete. Die Gesamtanlage des Werkes, das eine Darstellung der römischen Staatsreligion geben will, ist unverändert, ohne Zweifel zu seinem Vorteil Niemand, der sich in dieses Buch eingelebt hatte, konnte wünschen, daß es seinen Charakter aufgebe. Indes die ge spanntere Position, in der sich Wissowa früher der allgemeine religionsgeschichtlichen Forschung gegenüber befand, ist zu unserer großen Freude einer Auffassung gewichen, die di Möglichkeit gegenseitigen Nehmens und Gebens anerkennt, wenn auch mit berechtigter Reserve. Die Forderung, daß jedes Stück einer Beweisführung zuerst innerhalb der römischen Religion und Kultur seinen Platz angewiesen erhalten müsse, ehe ma ans 'Vergleichen' geht, wird jeder 'Vergleicher' unterschreiben dem seine Arbeit nicht Spiel ist. Wer aufmerksamen Auge den neuen Band durchblättert, wird nichtsdestoweniger fest stellen können, daß die früher ganz in den Hintergrund tretende Urgeschichte der römischen Religion jetzt so weit zu ihren Recht kommt, wie man es in dieser Darstellung billigerweise nur verlangen kann. Besonders bezeichnend für diesen Um schwung ist der Abschnitt über den Terminus, der früher al Abspaltung von Juppiter Terminus galt, nun aber in sein Rech als selbständiger Fetisch eingesetzt ist (136 ff.). Von sonstigen Änderungen ist vor allem das Kapitel über Juno zu erwähnen die dem männlichen Genius gegenüber die empfangende und gebärende Funktion der jungen Frau (*iuno* : *iuvenis*) verkörpert aus welcher Urbedeutung mit Evidenz die mannigfachen Kom petenzen der Göttin hergeleitet werden. Wissowas Werk ha im neuen Gewande an Kraft gewonnen. Es ist reicher un voller geworden und wird mehr noch als in der ersten Auf lage der zuverlässigste Ratgeber demjenigen sein, der au diesem Gebiete die ersten Schritte tut, und ein ernster Mahne allen, die von dem einzelnen und national Gebundenen zur

allgemein Menschlichen aufzusteigen den Mut nicht verlieren werden.

Ich füge eine Reihe von Arbeiten an, die sich gleichzeitig auf die griechische und römische Religion beziehen. — Die Arbeit von C. Hönn über die Himmelfahrt im klassischen Altertum[1] ist in ihrer Allgemeinheit wenig förderlich. Die Himmelfahrt ist von anderen Arten der Vergottung nicht genügend geschieden. Der Nutzen der Hönnschen Abhandlung liegt in der zusammengetragenen Literatur. — Der Methode O. Roßbachs in der Erschließung von Todes- und Frühlingsgottheiten[2] vermag ich im allgemeinen nicht zu folgen. So kann ich beispielsweise in der Tatsache, daß Odysseus in der Odyssee XIII 354 seine Heimaterde küßt, keinerlei tiefere Beziehung auf die Erdnatur des Gottes Odysseus erblicken (S. 30), noch in dem Selbstmord des Aias durch das Schwert die Selbstopferung des Kriegsgottes mittels einer uralten, im historischen Griechenland abgekommenen Hinrichtungsart (S. 40). Die 23 S. umfassende Untersuchung ist in eine Anmerkung zu einem Vortrage über Henna gepackt, der eine populäre Beschreibung dieses für den Demeterkult wichtigen Ortes gibt.

Material zur Geschichte des antiken Kultes bieten die Stiftungsurkunden, denen B. Laum ein zusammenfassendes zweibändiges Werk gewidmet hat.[3] Das ganze Stiftungswesen geht überhaupt von sakraler Grundlage aus: man will einerseits die Götter durch derartige Zuwendungen günstig stimmen, anderseits seinen eigenen Totenkult sicherstellen. Das erste findet sich schon in Babylon, das zweite in Ägypten. Allmählich

---

[1] C. Hönn *Studien zur Geschichte der Himmelfahrt im klass. Altertum*, Programm d. Karl Friedrichs-Gymn., Mannheim 1910.

[2] O. Roßbach *Castrogiovanni, das alte Henna, in Sizilien, nebst einer Untersuchung über griech. u. ital. Todes- und Frühlingsgötter*, Leipzig und Berlin 1912.

[3] B. Laum *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike, ein Beitrag zur antiken Kulturgeschichte*. Band I: *Darstellung*, Band II: *Urkunden*; Leipzig und Berlin 1914.

vollzieht sich dann die Säkularisierung dieser religiösen Einrichtungen. Der Verfasser stellt die durch Stiftungen geehrten Götter zusammen und handelt über die verschiedentlichen Opferbestimmungen, Prozessionen, Festmähler, Götterbilder und Weihgeschenke, die in den Urkunden erwähnt werden, weiter über die Kaisergeburtstagsfeiern des Herrscherkultes, die in der Kaiserzeit die griechischen Kultstiftungen ablösen, woran eine alphabetische Liste der Städte anschließt, aus denen Stiftungen für Götter oder Heroen bekannt sind. Es folgt dann eine Besprechung der Totenkultstiftungen, wobei zunächst die umfangreicheren Dokumente, wie das Testament der Epikteta, betrachtet werden. Besonders ausführliche Bestimmungen für eine umfangreiche Feier zeigt die Aleximachosstiftung von Amorgos, deren Ausführung dem Staat übertragen ist. Neben und an Stelle der eigentlichen Totenopfer treten in der Kaiserzeit die mit Gelagen und Verteilungen verbundenen Gedächtnisfeiern in kleinerem Kreise (speziell aus Kleinasien werden Totengelage häufiger erwähnt; eine Tabelle römischer Totengelage bietet S. 77). Agonale und soziale Stiftungen, die vorher zurücktreten, werden in dieser Periode zahlreich. Die Urkunden der Totenkultstiftungen berichten von Opfern und Spenden, von Statuen der Toten, deren Reinigung, Salbung und Bekränzung gelegentlich ausführlich angeordnet wird, von Pflege und Bewachung der Gräber, sowie ihrer Schmückung mit Kränzen (s. dazu bes. S. 83, 1) und Rosen. Als Empfänger sakraler Stiftungen erscheinen Götter und Kultvereine; die Weihung an die Gottheit hatte nebenher den sehr praktischen Zweck, die Unantastbarkeit des Stiftungsvermögens sicherzustellen. Für die Totenkultstiftungen begründete man in Griechenland besondere große Familienvereine, in die auch Götter hereingezogen wurden, während bei den Römern die Freigelassenen der Familie die Stiftung übernehmen. Fluch- und Segensformeln sollen dazu dienen, die gewissenhafte Ausführung des Willens des Stifters zu gewährleisten. Die römische Kultur kennt zu-

nächst keine kultischen Stiftungen. Das hängt damit zusammen, daß Privat- und Staatskult dort so fest organisiert war. Erst die Nachahmung griechischen Wesens und das Eindringen fremder Gottheiten führt hier einen Wandel herbei. — L. Wengers Darstellung des griechischen und römischen Rechts in der Kultur der Gegenwart[1] streift nur selten das religionsgeschichtliche Gebiet, so wenn von den Resten sakralen Rechts in den 'Königlichen Gesetzen' die Rede ist (168), vom Verhältnis des Fas zum Jus (184), von der Adoption zum Zwecke der Fortsetzung der Familiensacra (204), von den religiösen Wurzeln des Strafrechts (276), von der Deutung der Todesstrafe als Opfer an die Gottheit (278f.), von Religionsdelikten und Zauberei (281f.), von der Anwendung des Gottesurteils im Strafprozeß (289).

Der von U. Wilcken besorgte erste Band der monumentalen Chrestomathie der Papyruskunde[2] enthält in seiner ersten Hälfte S. 92—131 orientierende Darlegungen über die Religionspolitik, sowie über die Verehrung griechischer, römischer, ägyptischer, orientalischer und synkretistischer Gottheiten in der ptolemäischen und römischen Periode Ägyptens, während die zweite Hälfte S. 91—151 eine sehr instruktive Auswahl von religionsgeschichtlich interessanten Urkunden bietet, deren Verständnis durch einleitende Vorbemerkungen und Anmerkungen erleichtert wird. Ist hier allenthalben das Bemerkenswerte der einzelnen Stücke hervorgehoben, so wird in der zusammenfassenden Darlegung auch auf die Lücken der bisherigen Forschung aufmerksam gemacht. Die betreffenden Partien des Werkes werden als Einführung in den Betrieb der hellenistisch-römischen Kulte Ägyptens hervorragende Dienste leisten. —

[1] J. Kohler und L. Wenger *Orientalisches Recht und Recht der Griechen und Römer*, Kultur d. Gegenwart II 7, 1, Berlin und Leipzig 1914.

[2] L. Mitteis u. U. Wilcken *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, Band I: *Historischer Teil* (2 Halbbände), Leipzig und Berlin 1912.

H. Aubert erzählt für Schüler die antiken Sagen.[1] Vorausgeschickt ist ein Abschnitt über Götter und Göttinnen. — Eine zweckentsprechende kurze Darstellung der gesamten griechischen und römischen Religion, die allerdings der Vertiefung fähig wäre, bieten Poland und Wagner in einzelnen Abschnitten der reich ausgestatteten, verdienstlichen Bücher über die hellenische und die hellenistisch-römische Kultur.[2] — Vom 2. Bande der Gercke-Nordenschen Einleitung, der die von S. Wide geschriebene, gut orientierende Darstellung der griechischen und römischen Religion enthält, ist die 2. Auflage erschienen.[3] Der Umfang des Wideschen Beitrags ist um fünf Seiten gewachsen, wovon nahezu vier Seiten auf den neuen Abschnitt 'Gesichtspunkte und Probleme' entfallen. In diesem wird darauf hingewiesen, wie die Forschung zurzeit besonders auf dem Gebiete der primitiven Vorstellungen sowie der Beziehungen zwischen griechischer und christlicher Religion tätig ist. Auch die Frage nach dem Grade der Abhängigkeit Griechenlands vom Orient wird aufgeworfen. — Das in der Göschenschen Sammlung zum vierten Male aufgelegte Büchlein von Steuding[4], das hauptsächlich die Götterlehre und die mythische Dichtung der Griechen und Römer behandelt, leistet nicht ganz, was in diesem Rahmen heute geleistet werden könnte. Insbesondere behauptet die Naturmythologie noch zu sehr das Feld (vgl. z. B. S. 30 oben über Zeus). Auch sonst findet sich manche anfechtbare Auffassung. In dem knappen Literaturverzeichnis durfte ein Buch wie Nilssons Griechische Feste nicht fehlen, zumal ein spezielleres Werk

---

[1] H. Aubert *Les légendes mythologiques de la Grèce et de Rome*, 2. Aufl., Paris 1911.

[2] Fr. Baumgarten, Fr. Poland, R. Wagner *Die hellenische Kultur*, 3. Auflage, Leipzig 1913. — Dieselben *Die hellenistisch-römische Kultur*, Leipzig und Berlin 1913.

[3] A. Gercke und E. Norden *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, Band II, 2. Aufl., Leipzig und Berlin 1912, 167 ff.

[4] H. Steuding *Griechische und römische Mythologie*, Leipzig 1911.

wie Töpffers Attische Genealogie genannt wird. — Der Abriß der griechischen und römischen Religion, den das von Söderblom neu bearbeitete Tielesche Kompendium[1] enthält, beruht auf wirklicher Kenntnis und bietet dem Laien auf knappem Raum eine Fülle wertvoller Belehrung. Nur selten hat man Anlaß, seine Zustimmung zu versagen, so, wenn es heißt, daß Apollo ursprünglich Heilgott gewesen sei (S. 416), oder wenn die Totenklage als ein Hauptausgangspunkt des Dramas bezeichnet wird (S. 434). Auch von der Armseligkeit der römischen Religion (S. 465) würde ich lieber nicht sprechen. Die groteske Schreibung 'Aiskhylos', 'Khthonisch' usw. würde besser beseitigt. — Einige Bemerkungen zur griechischen und römischen Religion bietet auch die für den evangelischen Religionsunterricht bestimmte Schrift W. Koppelmanns.[2] Der Verfasser hängt natürlich ganz von einigen Hauptwerken ab. Die Einmischung von allgemeinen Werturteilen, z. B. über den Kaiserkult[3], erklärt sich wohl aus der Bestimmung der Arbeit, wäre aber doch besser durch historisch vertiefte Betrachtung ersetzt worden. Wieso Tellus neben Juppiter als überragende Gottheit genannt wird, ist unerfindlich. — Die Darstellung der griechischen und römischen Religion in der 2. Auflage von Orellis Religionsgeschichte[4] steht keineswegs auf der Höhe. Der um Pitys werbende Pan erscheint (nach Max Müller) als

[1] *Tieles Kompendium der Religionsgeschichte,* vierte, völlig umgearbeitete Auflage von D. Nathan Söderblom, Berlin 1912.

[2] W. Koppelmann *Einführung in die Religionsgeschichte,* Hilfsmittel zum evangelischen Religionsunterricht, begründet von M. Evers und F. Fauth, Heft 28, Berlin 1914.

[3] S. 36 'die allem tieferen religiösen und sittlichen Empfinden Hohn sprechende Menschenvergötterung'. Vgl. dazu Tiele-Söderblom *Kompendium der Religionsgesch.:* S. 488 'Öfters bedeutete die Kaiserverehrung vielmehr eine Würdigung der Reichsobrigkeit und der Einheit als eine Menschenvergötterung. Demnach entbehrte sie nicht sittlichen Wertes'.

[4] C. v. Orelli *Allgemeine Religionsgeschichte,* 2. Aufl., Bonn 1911/13, II 187 ff.

'ein liebenswürdiger, gelinde buhlender Wind' (S. 192), Apollon als Lichtgott, Poseidon als Abzweigung des Himmelsgottes (S. 198), Hera soll ursprünglich 'wohl in der Gegend um Delphi' besonders verehrt worden sein (S. 217), die Lahmheit des Hephaistos wird 'auf die flackernde Bewegung des Feuers, die Zickzackbewegung des Blitzes' gedeutet (S. 226), der Name des Prometheus soll auf kluge Vorsicht weisen; an dem Kapitel über die römische Religion ist Wissowas grundlegendes Werk ziemlich spurlos vorübergegangen, wie z. B. die Erklärung des Janus als eines Sonnengottes beweist. Im übrigen macht sich auch die theologische Einstellung[1] in nicht immer erfreulicher Weise bemerklich. Dem Stil würde die Beseitigung mancher spießbürgerlichen Wendung zum Vorteil gereichen. — Das unverhältnismäßige Überwiegen der römischen Religion gegenüber der griechischen in dem Handbuche der Religionsgeschichte von N. Turchi[2] (einschließlich eines kurzen etruskischen Anhangs 101 gegenüber 67 Seiten) wird man dem italienischen Autor und seinem Publikum zugute halten. Dem größeren Umfang entspricht auch ein reicherer Gehalt. Als Einzelheit merke ich an, daß Turchi die Laren wie Samter als Ahnengeister faßt. Toutains *ottima idea*, daß die Todesstrafe der unkeuschen Vestalin als Sühnopfer zu betrachten sei (S. 506), hätte ruhig beiseite bleiben können. Auf dem griechischen Gebiet ist die Sicherheit des Verfassers geringer: die Auffassung, daß wir in Hera speziell eine Göttin des Nachthimmels zu erblicken hätten (S. 412) und daß an den ländlichen Dionysien das Leiden und die Auferstehung des Dionysos dargestellt worden sei (S. 434), verrät nicht gerade tiefgehende Vertrautheit mit den betreffenden Kulten.

Wir gehen nunmehr zu einigen Völkern und Stämmen über,

[1] Vgl. I 21 'Wir verlangen . . . das Recht, die einzelnen Religionen mit dem Lichte zu beleuchten, welches uns die höhere Offenbarung Christi an die Hand gibt'.

[2] N. Turchi *Manuale di storia delle religioni*, Turin 1912.

die im Mittelmeergebiet seßhaft waren und in mehr oder weniger nahe Beziehungen zu den Griechen oder Römern getreten sind, und zwar beginnen wir unsere Übersicht im westlichen Teile der antiken Welt, um sie mit den orientalischen Religionen zu beschließen. — In einer etwas diffusen Abhandlung bespricht A. Reinach[1] gorgonenartige Bildungen der keltischen Plastik, die auf einheimische Analogien zurückgehen, aber über Etrurien durch griechische Gorgonentypen entscheidend beeinflußt sind. Für die Gigantensäulen Galliens wird ebenda eine neue Deutung vorgetragen, derzufolge sie das Aufschlagen einer Quelle durch den himmlischen Reiter ausdrücken sollen; sie wären in der Nähe von Quellen errichtet worden (was für einen Teil der Denkmäler zuzutreffen scheint, vgl. S. 96), um Klarheit des Wassers und Fruchtbarkeit des Feldes zu garantieren (S. 102). Das Phantastische dieser Auffassung befremdet nicht weniger, als die aus der verstaubten Rüstkammer der Wettermythologie hervorgeholte Deutung der Gorgo auf den Gewittersturm. — Von Wichtigkeit für die gallo-römische Religion ist der von Espérandieu herausgegebene imposante Katalog der gallo-römischen Skulpturen, von dessen viertem Bande (Provincia Lugdunensis) uns der zweite Teil vorliegt.[2] Er bringt besonders zahlreiche Darstellungen des Apollo, Bacchus, Hercules, Mars, Mercur, der Minerva und der mütterlichen Göttin. Jedes Stück ist abgebildet. — Das Verständnis der etruskischen 'Mumienbinde' von Agram sucht G. Herbig[3] auf Grund neuer Lesung weiter zu fördern. Die Natur des Materials bringt es mit sich, daß man über schwache Wahrscheinlichkeiten nicht hinauskommt. Auch die Annahme, daß wir es mit einem funerären Texte zu tun haben, bleibt zu-

---

[1] A. Reinach *Le Klapperstein, le Gorgoneion et l'Anguipède, Extrait du Bull. du Mus. hist. de Mulhouse* XXXVII 1913.

[2] E. Espérandieu *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine* IV 2, Paris 1911.

[3] G. Herbig *Die etruskische Leinwandrolle des Agramer National-Museums*, Abh. d. Bayr. Akad. d. Wiss. XXV 4, München 1911. Vgl. auch Lattes *Hermes* XLVIII 1913, 481 ff.; XLIX 1914, 296 ff.

nächst Hypothese, wenn auch eine naheliegende. Das hindert nicht, daß wir die entsagungsvolle Geduld des Verfassers bewundern.

Die sardische Religion behandelt R. Pettazzoni in einem gedankenreichen, aber etwas zu phantasievollen Buche.[1] Die positiven Tatsachen sind spärlich. Wir hören von Inkubation in den sardischen Heroenheiligtümern, wir lernen sakrale Kuppelbauten kennen, die nicht ohne Wahrscheinlichkeit mit der Verwendung von Wasser zu Heil- und Ordalzwecken zusammengebracht werden, wir erblicken seltsame Votivfiguren von Menschen mit vier Augen und vier Armen, die nach der geistreichen, aber zweifelhaften Erklärung des Verfassers den Zustand der aus dem Ordal gerechtfertigt hervorgegangenen Menschen veranschaulichen sollen. (Wer nämlich Unrecht hatte, erblindete, wer im Recht war, sah besser, nachdem er die Augen mit dem heiligen Wasser befeuchtet hatte [Solin IV 7]; die doppelten Arme sollen das Kraftgefühl des Gerechtfertigten ausdrücken.) Der Hauptgott ist der *Sardus pater*, über dessen Natur wir keine näheren Nachrichten besitzen. Neben ihm wird die verwandte Gestalt des Jolaos verehrt, den der Verf. mit Wahrscheinlichkeit als Gott der nach Sardinien eingewanderten Karthager anspricht. Wie diese Gestalt gleichzeitig als mythische Hypostase des *Sardus pater* betrachtet werden kann (S. 85), ist mir nicht ganz verständlich. Jolaos besaß nach Solin I 61 einen Tempel bei seinem Grabe. Schlüsse auf seine Bedeutung wird man daraus nur mit Vorsicht ziehen dürfen. Unsicher ist auch die Verbindung des *Sardus pater* mit den vorhin erwähnten Kuppelheiligtümern. Von der Betrachtung der Einzelheiten steigt der Verfasser zu allgemeinen Problemen auf. Er stellt die sardische Religion hinein in die Kultur der Mittelmeerländer und des afrikanischen Kontinents und hebt die gemeinsamen Züge hervor. Bedarf schon hier die vorwärts drängende Synthese des Verfassers eines starken Zügels, so schweben seine Erörterungen über das höchste

---

[1] R. Pettazzoni *La religione primitiva in Sardegna*, Piacenza 1912.

Wesen der Primitiven und die Beziehungen des *Sardus pater* zu ihm m. E. völlig in der Luft. Nichtsdestoweniger gehört dies Buch zu denen, die der Wissenschaft einen Ruck geben.

Die schwierigen Fragen der sizilischen Kulte und Mythen erörtert E. Ciaceri in einer ausführlichen und verdienstlichen Arbeit[1]. In 5 Kapiteln werden die einheimischen, die orientalischen und die griechisch-römischen Götter und Heroen abgehandelt, das letzte Kapitel erstreckt sich auch auf die Gestalten des Mythos, wobei besonders die Äneassage und was dazugehört in den Vordergrund tritt. Der Verfasser ist eifrig bemüht, für die griechischen Kulte den Weg zu erschließen, auf dem sie nach Sizilien gelangt sind. Bei der Dürftigkeit des Materials befindet er sich naturgemäß oft auf unsicherem Boden. Mindestens ebenso schwierig ist seine Lage bei der Abgrenzung der alteinheimischen Gottheiten, da diese durch die frühe griechische Kolonisation so stark verdunkelt worden sind. Für den alten vorgriechischen Heros Eryx, den C. erschließen möchte, ist kein Zeugnis beigebracht, er scheint seine Existenz lediglich der hellenischen Mythenbildung zu verdanken. Besonders angelegentlich bekämpft C. die Ansicht, daß sich in alter Zeit orientalische Kulte auf der Insel festgesetzt hätten, in den meisten Fällen sicher mit Recht; doch gerade bei der erycinischen Aphrodite scheint die Institution von Hierodulen gebieterisch auf orientalischen Ursprung hinzuweisen. Daß das religionsgeschichtliche Urteil des Verfassers der methodischen Sicherheit entbehrt, ist hier und dort zu bemerken, so wenn er den Phobos der bekannten selinuntischen Inschrift einfach mit Ares gleichsetzt (S. 175) oder wenn er mit einem leisen Befremden dem düster-fröhlichen Doppelcharakter der Anthesterien gegenübersteht (S. 222). Die Annahme, daß der Hund im alten Sizilien die Rolle eines Totemtieres gespielt habe (S. 133), ist ganz unwahrscheinlich und ermangelt jeder Be-

---

[1] E. Ciaceri *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Catania 1911.

gründung. Merkwürdig berührt es, daß für das Epidaurische Asklepieion die betreffende Pausaniasstelle zitiert wird, ohne daß der Ausgrabungsresultate Erwähnung geschieht. Sehr dankenswert sind die Hinweise auf das Fortleben heidnischer Bräuche und Vorstellungen in christlicher Zeit: ein besonders hübsches Beispiel ist die Sibylle von Lilybaeum, deren mantische Kräfte bis in die Gegenwart weiterwirken (56f.).

Über apulische Gräber unterrichtet uns M. Mayer in seinem großen Apulienwerk.[1] Etwa vom 8. bis 6. Jahrh. v. Chr. finden sich in Mittelapulien (speziell im inneren Teile erhalten) Rundhügelgräber, 'Aufschüttungen von großen und kleinen Steinen in Gestalt eines niedrigen, flachen Kegels, von kreisrundem oder auch elliptischem Grundriß, über der Leiche, welche in geringer Vertiefung oder direkt auf der ebenen Erde gebettet, von einigen großen Steinplatten umgeben und wahrscheinlich auch irgendwie bedeckt war' (S. 33). Die Toten sind in seitlicher Hockerlage beigesetzt, Knochenreste weisen auf die Sitte des Leichenmahles. Das übrige Italien kennt diese Begräbnisweise im wesentlichen nicht, dagegen ist sie jenseits der Adria im illyrischen Kulturkreise stark verbreitet. Dazu stimmt, daß die eisenzeitliche Bevölkerung Apuliens aus eben dieser Gegend eingewandert ist. Es folgen im 6. und 5. Jahrhundert die in ganz Apulien auftretenden Schacht- und Kassettengräber, die sich im allgemeinen nicht zu Nekropolen zusammenschließen, was mit dem lockeren Gefüge des apulischen Siedlungswesens zusammenhängt. Vielfach liegen Gräber in den Wohnorten, sozusagen innerhalb der Stadt. Wandgräber sind sehr selten, in Nordapulien scheint man die zugehörige Urnenbestattung symbolisch beibehalten zu haben, indem man ein größeres Gefäß mit einem darin befindlichen kleineren in die Gräber stellte (S. 56). Das Regelmäßige ist die Bestattung, für die aus dem lebenden Stein Gräber herausgeschnitten oder

[1] M. Mayer *Apulien vor und während der Hellenisierung mit besonderer Berücksichtigung der Keramik*, Leipzig und Berlin 1914.

Platten zusammengefügt werden; bisweilen erscheint das Grab als kunstlose Steinkiste. Die beigegebenen Gefäße sind gelegentlich nach bekannter Sitte mit Absicht zerbrochen (S. 57). Auch hier, in den älteren Schacht- und Kassettengräbern, ist der Tote als liegender Hocker beigesetzt. Der Verfasser ist der Ansicht, daß damit die Schlaflage nachgeahmt werde, die bei primitiven Verhältnissen durch die Enge der Wohnräume bedingt wird: 'der Tote soll nur zu schlafen scheinen', man wollte 'das Bild des langhinstreckenden Todes vermeiden'. Ich glaube nicht, daß durch die Annahme eines solchen sepulkralen Euphemismus das vielbehandelte Problem seine Lösung findet, vielmehr wird der Brauch am einfachsten aus dem Gesichtspunkte der Platzersparnis erklärt, und was dem Lebenden recht ist, ist dem Toten billig. Bei zunehmender Kultur — vom 5. Jahrhundert an — liegt denn auch der Tote allmählich bequemer; die Schachtgräber nehmen größere Dimensionen an; daneben treten die platzreichen Kammergräber, in denen dann wieder zuweilen eine in den Boden eingetiefte Bettung für den Toten angelegt wird (S. 59). Auch in dieser Periode kommen Gräber von elliptischer Form vor. Auf die Grabesspende weisen kugelförmige Tassen, an denen Spuren von Kohlen oder Feuer zu sehen sind, und die auch oben auf die Deckplatte des Grabes gestellt werden (S. 61). Leichenmahle sind auch hier mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen. Stelen und Cippen sind so gut wie gar nicht vorhanden, der Verfasser denkt an die Möglichkeit, daß man Pfähle oder Bretter verwendet habe. Eine dritte Epoche bezeichnen die prächtigen Kammergräber aus Canosa (4. u. 3. Jahrh.), von deren Inhalt die schlauchförmigen Tongefäße ohne Griffe zum Ausgießen erwähnt seien. Sie hielten vielleicht aus rituellen Gründen eine altertümliche Form fest, die aus einer Zeit stammen mag, wo das Herstellen eines Henkels noch Schwierigkeiten bereitete (S. 311). Das letzte Kapitel des Buches (391 ff.) beschäftigt sich mit apulischen Kulten und Sagen. Von Interesse ist die

Erwähnung eines Korridors mit eigentümlichen Schallverhältnissen bei der St. Michele-Grotte von Putignano: er wird auf eine Orakelstätte gedeutet. Zu dem Wunder von Gnatia und dem dortigen Nymphenkult (Hor. Sat. I 5, 97 ff.) vgl. S. 393. Überhaupt scheinen Wasser- und Flußgottheiten bei den illyrischen Völkerschaften Apuliens eine Hauptrolle gespielt zu haben (S. 397). Eine merkwürdige Darstellung zeigt ein in der Nähe von Bari gefundener Becher des 5. Jahrhunderts (393 f.): 'ein Jüngling und ein Mädchen, beide nach links gewendet, der Jüngling bietet mit ausgestreckten Armen eine Blüte und eine Frucht oder anders gestaltete Blume dar; das Mädchen mit der einen Hand ebenfalls eine Blüte hinhaltend, hat in der Linken ein Idol, offenbar ein Anathem, bereit.' Vor ihnen in der Höhe befindet sich ein kleiner, oben spitzer Pfeiler mit Basis, nach Mayer frei schwebend oder aufgehängt; doch macht mich Karo mit Recht darauf aufmerksam, daß in dieser Lage die Basis unnatürlich wäre; vielmehr sei der Gegenstand im Hintergrund des Feldes zu denken. Der Verfasser erblickt in dem Pfeiler ein Kultobjekt. Seine Bedeutung bleibt unsicher. Dasselbe gilt von der Beziehung der römischen Pales zu Apulien (S. 395) und der Erklärung der schwarzen 'Maske', die von der als Griff eines Gefäßes dienenden Figur Taf. I 2 getragen wird (S. 402). Einige Tongefäße, die mit dem Persephonekult zusammengebracht werden, sind S. 394 Fig. 80—82 abgebildet, vgl. Taf. XXXVI 12 und S. 248. 261, 4. Im Anschluß an die Vasen mit emporgestreckten Händen wird S. 92 ff. über die Bedeutung von Handdarstellungen gesprochen. Fast überall, auch bei den Vasen, liegt die apotropäische Bedeutung zutage. Eine bestechende Auslegung erfährt die von Paus. X 10, 6 ff. erzählte Geschichte des Phalanthos aus Sparta. Das Orakel verkündete ihm, daß er Land und Stadt erwerben werde, wenn er merke, daß es bei heiterem Himmel regne. Er geht nach Unteritalien und gewinnt Tarent, nachdem seine Frau ihm beim Läusesuchen mit ihren Tränen

den Kopf genäßt hat. In Wahrheit hängt der Orakelspruch nach Mayer mit der Tatsache zusammen, daß an der apulischen Küste die Straßen im Winter manchmal plötzlich wie von Regen genäßt erscheinen; 'selten daß man den Nebel als niedrige Wolke von der Seeseite her hereinwallen, sich verbreiten und auflösen sieht.'

M. Rostowzeff[1] sieht in den thrakischen Reiterreliefs Dokumente einer Verbindung des Mithraskultes mit dem der großen iranisch-semitisch-kleinasiatischen Göttin. Seine tiefgreifenden Ausführungen sind von größter Wichtigkeit, wenn auch das letzte Wort damit schwerlich gesprochen sein dürfte. Insbesondere scheint mir der doppelte Reiter, den R. als einen verdoppelten Mithras betrachtet, noch keine genügende Aufklärung gefunden zu haben. — In einem wertvollen Aufsatze bespricht derselbe Gelehrte[2] Votivreliefs aus Ai Todor (Südrußland) und Olbia, deren Darstellungen auf die Existenz thrakischer Heiligtümer an diesen Orten hinweisen, und betont den kulturellen Zusammenhang zwischen Thrakien und Südrußland.

Wie jüdische Einwanderer aus Babylonien im phrygischen Apamea auf einheimische Flutsagen stoßen und, durch äußere Umstände angeregt, die Landung der Arche Noah in jene Gegend verlegen, wie dann der jüdisch-heidnische Synkretismus, zuletzt auch noch durch das Christentum weiter befördert, immer mehr ins Kraut schießt, das hat A. Reinach mit einem Übermaß von Kombinationsfreudigkeit und ermüdender Breite dargestellt.[3] Wenn die Dinge so unsicher sind, sollten sie wenigstens amüsanter vorgetragen werden. —

[1] M. Rostowzeff *Die Vorstellung von monarchischer Gewalt in Skythien und am Bosporus*, Nachrichten der Archäolog. Kommission XLIX 1913 (russisch), 37 ff.

[2] Ders. *Das Heiligtum der thrakischen Götter und die Inschriften der Beneficiarii in Ai Todor*, Nachrichten der Archäolog. Kommission XL 1911 (russisch).

[3] A. Reinach *Noé Sangariou, étude sur le déluge en Phrygie et le syncrétisme judéo-phrygien*, Paris 1913.

Der orientalischen Gedankenwelt gehören die merkwürdigen lydisch-phrygischen Inschriften an, die Fr. Steinleitner in einer nützlichen Arbeit systematisch besprochen hat.[1] Es handelt sich um Aufzeichnungen von Leuten, die an einer Gottheit oder einem Menschen gefrevelt haben und dafür von der Gottheit bestraft wurden, nach Ablegung eines Sündenbekenntnisses aber und geleisteter Genugtuung Verzeihung erlangten und schließlich zum Ruhme der Gottheit und zur Warnung der Mitmenschen den Hergang kurz auf einer Stele niederschreiben mußten, die in dem betreffenden Heiligtum aufgestellt wurde. Typus der ersten Art S. 40 Nr. 13: *Ἀντωνία Ἀντωνίου Ἀπόλλωνι θεῷ Βοζηνῷ διὰ τὸ ἀναβεβηκέναι με ἐπὶ τὸν χῶρον ἐν ῥυπαρῷ ἐπενδύτῃ, κολασθεῖσα δὲ ἐξωμολογησάμην καὶ ἀνέθηκα εὐλογίαν, ὅτι ἐγενόμην ὁλόκληρος,* Typus der zweiten Art S. 34 Nr. 10: *ἐπεὶ Ἑρμογένης Γλύκωνος καὶ Νιτωνὶς Φιλοξένου ἐλοιδόρησαν Ἀρτεμίδωρον περὶ οἴνου, Ἀρτεμίδωρος πιττάκιον ἔδωκεν. ὁ θεὸς ἐκολάσετο* (sic) *τὸν Ἑρμογένην, καὶ ἱλάσετο τὸν θεὸν καὶ ἀπὸ νῦν εὐδοξεῖ.* Das zweite Beispiel zeigt, daß der geschädigte Nächste dem Gotte ein Klagetäfelchen einreichte; vermutlich nahm es der Priester entgegen. Damit hat Steinleitner passend die knidischen Bleitafeln zusammengebracht, die nicht bloß wie die sonstigen Verfluchungen den Widersacher den Unterirdischen überantworten, sondern die Möglichkeit ins Auge fassen, daß er einlenkt, in welchem Falle ihn die Folgen des Fluches nicht treffen sollen. Die Tafeln waren also im Heiligtum der Demeter, an deren Adresse sie gerichtet wurden, aufgehängt und sollten den Schuldigen, der sie las, zur Umkehr veranlassen. Die von den Sündern in den lydisch-phrygischen Inschriften bekannten Verfehlungen sind nur äußerliche, auch den Göttern gegenüber handelt es sich bloß um Übertretung von Vorschriften des Rituals. Aber das

[1] Fr. Steinleitner *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, Leipzig 1913.

ist richtig, daß mit dem verlangten Sündenbekenntnis die Möglichkeit einer sittlichen Entwicklung angebahnt war, für die das Griechentum kein Analogon besaß.

P. Carolidis[1] sucht arische Elemente in kleinasiatischen Sprachen und Kulten nachzuweisen und diese Elemente zum griechischen und armenischen Kulturkreis in Beziehung zu setzen. Die Kabiren von Samothrake sind nach ihm von den phrygischen Kabiren ganz verschieden, der Name im ersten Falle semitisch (Kabir = groß), im zweiten armenisch-kleinasiatisch (Wurzel *κου* = sagen), 79 f. S. 114: 'Wenn nun der von Pontus aus Kleinasien in Ägypten eingebrachte Gott *Σάραπις* Pluto oder Orcus ist, kann er nichts anderes sein als der in pontischen Küsten wie in Thrakien als Neptunus verehrte, in vielen kleinasiatischen Ländern als Lichtgott bekannte Sarpedon, der in dem mit ihm verwandten armenischen Sandaraped = Orcus, Dispater, seine erste Eigenschaft erhalten hat.' S. 139 ff. findet der Heortologe Materialien, die ein kleinasiatisches Blumenfest betreffen, leider nicht übersichtlich genug geordnet. Der attische *Ἀνθεστηριών* entspricht 'ziemlich dem April' (S. 176), *κήρ* soll eine Personifikation des Todes sein, nicht die Seele selbst (S. 177). — Ebensowenig befriedigen die nicht gerade durch Klarheit ausgezeichneten Darlegungen desselben Gelehrten[2] über armenische Psychopompos-Gestalten; doch erregt die Zurückführung des Platonischen Pamphyliers Er auf den armenischen König Ara, der angeblich vom Tode aufersteht (14 ff.), kein geringes Interesse.

Die Identität der Amazonen und Hettiter vertritt nach Anderen W. Leonhard[3], indem er nachzuweisen versucht,

---

[1] P. Carolidis *Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen und Mythen,* Straßburg 1913.

[2] P. Carolidis *Anubis, Hermes, Michael, ein Beitrag zur Gesch. d. religiös-philosophischen Synkretismus im griech. Orient,* Straßburg i. E. 1913.

[3] W. Leonhard *Hettiter und Amazonen,* Leipzig-Berlin 1911. Vgl. dazu A. Reinach *Rev. de l'hist. des rel.* LXVII 1913, 277 ff.; Casson *Class. Rev.* XXVII 1913, 153 ff.

daß das Verbreitungsgebiet der Amazonentraditionen und der Münzen mit Amazonendarstellungen gut zu der Ausdehnung des hettitischen Reiches passe und daß die Kultur beider Völker eine starke Übereinstimmung zeige. Ich gestehe, daß ich ein Gefühl der Sicherheit bei den Darlegungen des Verfassers nicht gewonnen habe, doch wird die Möglichkeit einzuräumen sein, daß eine Erinnerung an die Hettiter in den Amazonensagen zugrunde liegt, wenn auch jede genauere Fixierung und insbesondere eine Verwendung von Amazonentraditionen für die Rekonstruktion hettitischer Geschichte starken Bedenken unterliegt. — Nach F. M. Bennett[1] sind die Amazonenüberlieferungen in der Gedankenwelt der prähellenischen Kultur entstanden und gehören zu den Spuren alten Matriarchats. Die Beweisführung hängt an dünnen und dünnsten Fäden und die Darlegungen sind von reichlichen Ahnungslosigkeiten durchsetzt.[2] Jene Verknüpfung mit dem Prähellenismus ist zweifellos berechtigt und nicht weiter merkwürdig, nur bedarf das eigentliche Amazonenproblem viel schärferen Zufassens, und vor allem wäre eine eingehende Auseinandersetzung mit dem der Verfasserin keineswegs unbekannten Werke Leonhards am Platze gewesen.

In 2. Auflage erschien die kleine deutsche, von Gehrich besorgte Ausgabe des Cumontschen Mithras-Buches.[3] Die Anmerkungen und Abbildungen sind vermehrt, ein Verzeichnis der Literatur seit 1900 ist beigefügt. Auch ein Anhang über die mithreische Kunst ist beigegeben (= I 213 bis 220 des Hauptwerkes). — Kluges Darstellung des Mithras-

---

[1] Florence Mary Bennett *Religious Cults associated with the Amazons,* New York 1912.

[2] Vgl. auch Gruppe *Berl. philol. Wochenschr.* 1913 S. 1587.

[3] Fr. Cumont *Die Mysterien des Mithra,* ein Beitrag z. Religionsgesch. d. röm. Kaiserzeit, autorisierte deutsche Ausgabe von G. Gehrich, 2. verm. und verb. Aufl., Leipzig 1911.

kults[1] im 'Alten Orient' genügt einigermaßen den an diese Sammlung zu stellenden Ansprüchen, könnte aber flüssiger geschrieben sein und einen bescheideneren Titel führen. Die von Dieterich dem Pariser Zauberpapyrus entnommene 'Mithrasliturgie' wird vom Verf. als solche verwertet, obwohl gewichtige Bedenken dagegen geltend gemacht worden sind.[2]

Von Wichtigkeit für die Frage nach der Bedeutung des Adlers auf syrischen Grabdenkmälern ist ein Aufsatz von S. Ronzevalle[3], worin die von Cumont gegebene eschatologische Erklärung jenes Symbols[4] angezweifelt und seine syrische Herkunft bestritten wird. Ronzevalle erblickt die Heimat des Grabadlers vielmehr in Kleinasien und vermag allerdings ein so wichtiges Dokument beizubringen wie den mit zwei symmetrischen Löwen vereinigten Adler auf einem paphlagonischen Grabe, das mehrere Jahrhunderte vor Alexander anzusetzen ist (S. 47*). Dieser Adler kann wegen der Löwen schwerlich als Vehikel der zur Sonne aufsteigenden Seelen aufgefaßt werden. So wird denn das Problem des syrischen Grabadlers erneuter Überlegungen bedürfen.

Zwei Untersuchungen zur Geschichte ägyptisch-griechischer Religion legt W. Weber vor.[5] Die eine betrifft die Gleichsetzung des Sarapis mit Helios, die zweite die des Antinoos mit Hermes. Die beachtenswerten Gedanken des Verfassers würden bei größerer Klarheit der Linienführung

---

[1] Th. Kluge *Der Mithrakult, seine Anfänge, Entwicklungsgeschichte und seine Denkmäler,* Der alte Orient XII 3, Leipzig 1911.

[2] Vgl. Dieterich *Mithrasliturgie*[2] 225 ff.

[3] S. Ronzevalle *L'aigle funéraire en Syrie,* Sonderabdruck aus *Mélanges de la faculté orientale Beyrouth* V 1912, 1* ff.

[4] Vgl. *Archiv* XIV 1911 S. 585, wo zu lesen: *Rev. de l'hist. des rel.* LXIV 1911, 119 ff. S. auch *Berl. philol. Wochenschr.* 1911, 1606 f.; *Röm. Mitt.* XXVII 1912, 1 ff.

[5] W. Weber *Zwei Untersuchungen zur Geschichte ägyptisch-griechischer Religion,* Progr. des Heidelberger Gymn. 1911. Erweitert um einen dritten Aufsatz „Zwei Formen des Osiris" gleichzeitig als Heidelb. Habilit. Schrift: *Drei Untersuchungen zur ägypt.-griech. Religion.*

zweifellos zu stärkerer Wirkung kommen, manches freilich scheint mir sehr problematisch. Die Resultate der Arbeit sind mitbenutzt in desselben Gelehrten Groninger Antrittsrede über ägyptisch-griechische Götter im Hellenismus.[1] Hier wird ein Überblick über die Entstehung der alexandrinischen Kulte und über ihre Wirkung im griechisch-römischen Kulturkreise gegeben. Etwas zu stark scheint mir der Verfasser den Alexandrinismus der ägyptischen Kulte außerhalb Ägyptens zu unterstreichen. Das führt zu dem nicht sehr einleuchtenden Schluß, daß Differenzen zwischen ausländischen Kulten der gleichen Gottheit aus der Herleitung dieser Kulte von verschiedenen alexandrinischen Mutterheiligtümern zu erklären seien (S. 35). — Die Ableitung des Sarapis vom memphitischen Osiris-Apis hat Sethe[2] mit starker Wahrscheinlichkeit vertreten. Der babylonische Sarapis ist endgültig durch ihn abgetan; die Geschichtlichkeit der Einholung des Plutonbildes aus Sinope scheint unbestreitbar.[3] Den Nachweis Sethes, daß die *κάτοχοι* des Sarapeions von Memphis weder Inkubanten noch Klausner waren, sondern vielmehr als Häftlinge zu betrachten sind, und daß diese Haft wahrscheinlich nichtreligiösen Charakters war, hat U. Wilcken *Archiv f. Papyrusf.* VI 184 ff. alsbald zu erschüttern versucht, indem er an der religiösen Bedeutung der Institution festhielt; ihm hat Spiegelberg *DLZ* 1914, 1114 ff. zugestimmt. In einer Besprechung des Wilckenschen Aufsatzes, *Gött. gel. Anz.* 1914, 385 ff., nahm dann Sethe nochmals das Wort und behauptete siegreich seine Positionen.[4] —

[1] W. Weber *Ägyptisch-griechische Götter im Hellenismus,* Groninger Antrittsrede 1912.

[2] K. Sethe *Sarapis und die sog. κάτοχοι des Sarapis, zwei Probleme der griech.-ägypt. Religionsgeschichte,* Abhandlungen d. Gött. Ges. d. Wiss. N. F. XIV 5, Berlin 1913.

[3] Vgl. dazu jetzt Weinreich *Neue Untersuchungen zur Sarapis-Religion,* Tübingen 1919, S. 8, 8.

[4] Einer schärferen Interpretation bedürfen noch, wie mir scheint, die Pariser Papyri 35 und 37. Sie bilden zurzeit den springenden Punkt für die Austragung der Streitfrage.

Auf weitere Kreise ist das seinen Zweck erfüllende Büchlein berechnet, das J. Burel über den Isiskult im römischen Reiche verfaßt hat.[1]

Über heilige Tätowierung[2] in den Kulten der Magna Mater, des Dionysos und vielleicht auch des Mithras findet man einiges in dem die Frage der altchristlichen Taufbezeichnung erörternden Buche Fr. J. Dölgers.[3]

Wie stark die hellenistische, aus alten orientalischen Quellen gespeiste Astrologie auf die Bilder der johanneischen Apokalypse gewirkt hat, zeigen die meisterhaften, aufschlußreichen Untersuchungen Fr. Bolls[4], die eine überwältigende Fülle von Motiven des Apokalyptikers auf Bilder und Vorstellungen jener Disziplin einleuchtend zurückführen. Als ein besonders glänzendes Beispiel dafür, wie wertvolle neue Erkenntnis auf dem Spezialgebiete des Verfassers gewonnen werden kann, sei die schlagende Deutung der apokalyptischen Heuschreckendämonen aus den Skorpion-Kentauren des babylonisch-hellenistischen Himmelsbildes erwähnt (68 ff.). Von Wert für die Formenlehre der Offenbarung (die Dieterich einmal schreiben wollte) sind die Ausführungen über die Typik der Offenbarung 4 ff. (Ekstase, Verkehr mit Gott, Buch, kosmische und tellurische Vorgänge) und über Könige als Offenbarungsträger 176 ff. Auch auf die vierte Ekloge Vergils fällt neues Licht (12 ff.). — Sechs in Amerika gehaltene Vorlesungen über die Astrologie im Altertum veröffentlicht Fr. Cumont[5]: das Werk

---

[1] J. Burel *Isis et les isiaques sous l'empire romain,* Paris 1911.

[2] Vgl. Perdrizet *Archiv* XIV 1911, 54 ff.

[3] Fr. J. Dölger *Sphragis,* Studien zur Gesch. u. Kultur d. Altert., herausgegeb. v. Drerup usw. V 3/4, Paderborn 1911, 41 ff.

[4] Fr. Boll *Aus der Offenbarung Johannis,* Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse (in: *Στοιχεῖα,* Studien zur Gesch. d. antiken Weltbildes u. d. griech. Wiss., herausgegeb. von Fr. Boll, Heft I), Leipzig und Berlin 1914.

[5] Fr. Cumont *Astrology and Religion among the Greeks and Romans,* New York und London 1912.

eines Kenners, ebenso elegant wie solide, eine vorzügliche Einführung in das behandelte Wissensgebiet. Der erste Abschnitt bespricht die Entwicklung der Astrologie bei den Chaldäern, der zweite die Wechselwirkungen, die zwischen Babylon und Griechenland in der Auffassung von den Sternen bestanden und die Rolle, die der dem Sternglauben entgegenkommende Stoizismus spielte — besonders hingewiesen sei auf die Betonung der Tatsache, daß die 'platonische' Epinomis stark unter dem Einfluß orientalischen Sternkultes steht (S. 50). Im dritten Abschnitt wird eine Übersicht über die Ausbreitung der Astrologie im Okzident gegeben, der vierte und fünfte bieten eine Darstellung der Sternenreligion und der mit ihr verbundenen Mystik und Ethik, der letzte behandelt die aus dem Sternglauben fließenden eschatologischen Vorstellungen, die Kategorien derer, die nach ihrem Tode in den Sternenhimmel versetzt werden, die Vehikel und Etappen ihres Aufstiegs und endlich die intellektuale Seligkeit der Verklärten.

Die Gehrichsche Übersetzung von Cumonts 'Orientalischen Religionen' ist in zweiter Auflage erschienen.[1] Der Text hat nur 'unerhebliche Änderungen und Zusätze erfahren' (S. XXII), dagegen sind die Anmerkungen (93 Seiten gegen 84 der ersten Auflage) auf den neuesten Stand des Wissens gebracht. Auch in der Vorrede ist noch auf einige neuere Literatur hingewiesen. — Auch in der Kultur der Gegenwart hat Cumont den Einfluß der orientalischen Religionen auf den antiken Okzident mit bewährter Kennerschaft dargestellt.[2] Insbesondere sei auf den Schlußabschnitt hingewiesen, der das Verhältnis zum Christentum behandelt.

Von der Aufdeckung einer aus dem 1. Jahrh. v. Chr.

---

[1] Fr. Cumont *Die orientalischen Religionen im röm. Heidentum*, autorisierte deutsche Ausgabe von G. Gehrich, 2. verb. u. verm. Auflage, Leipzig und Berlin 1914.

[2] D. Kultur d. Gegenwart, Teil I Abt. III 1: *Die Religionen des Orients u. d. altgermanische Rel.*, Leipzig-Berlin 1913, 243 ff.

stammenden jüdischen Synagoge auf Delos berichtet A. Plassart.[1] Gewisse Berührungen mit griechischen Vorstellungen in der Engellehre der griechischen Apologeten hat Fr. Andres aufgewiesen.[2] In der Hauptsache freilich ergibt sich volle Selbständigkeit der christlichen Väter bzw. Abhängigkeit von der spät-jüdischen Lehre, deren Verwandtschaft mit hellenistisch-römischem Glauben auf gemeinsame orientalische Quellen zurückweist. — Wichtige Bemerkungen über die Beziehungen zwischen christlichem und heidnischem Gebet stehen bei Reitzenstein *Gött. gel. Anz.* 1911, 550f. 564ff. — Useners Weihnachtsfest ist von H. Lietzmann neu aufgelegt worden[3], unter Zufügung des Usenerschen Aufsatzes über 'Sol Invictus', einer Abhandlung des Herausgebers 'Über das Datum der Weihnachtspredigt des Johannes Chrysostomos' und eines Registers. — Die glänzenden Vorträge von Ed. Schwartz über Konstantin d. Gr.[4] zeichnen die Entwicklung des römischen Kaisertums und der Kirche bis auf Konstantin, um dann eine lebensvolle Schilderung der Kirchenpolitik des Kaisers zu entwerfen, die in dem Satze gipfelt, daß es Konstantin vor allem darauf ankam, das feste Gefüge der kirchlichen Organisation seiner Universalmonarchie dienstbar zu machen. Von besonderem Interesse ist die geschichtliche Betrachtung der Nicänischen Bekenntnisformel (s. namentlich S. 147). — Einen Zusammenhang zwischen dem Labarum Konstantins und der Labrys (Doppelaxt) aufzuzeigen

---

[1] A. Plassart *La synagogue juive de Délos,* Separatabdruck aus *Mélanges Holleaux,* Paris 1913, 201ff.

[2] Fr. Andres *Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griech.-röm. Dämonologie*, Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengesch., herausgegeben von Ehrhard u. Kirsch XII 3, Paderborn 1914.

[3] H. Usener Religionsgeschichtliche Untersuchungen I: *Das Weihnachtsfest,* 2. Aufl., Bonn 1911.

[4] Ed. Schwartz *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*, Leipzig und Berlin 1913.

ist B. Schremmer[1] nicht gelungen. — An der dornenvollen Kontroverse über das Verhältnis des Urchristentums zu den Mysterienreligionen beteiligt sich C. Clemen mit einem beachtenswerten Beitrag.[2] Er kommt zu dem Resultat, daß das älteste Christentum von jenen Religionen nur in geringem Maße beeinflußt worden sei. (Schluß folgt.)

---

[1] B. Schremmer *Labarum und Steinaxt*, Tübingen 1911.

[2] C. Clemen *Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XIII 1, Gießen 1913.

## 2 Altgermanische Religion

Von **Fr. Kauffmann** in Kiel

Unsere Arbeitsgemeinschaft hat eines ihrer begabtesten und tatkräftigsten Mitglieder verloren: Dr. Axel Olrik, Professor für nordische Volkskunde an der Universität Kopenhagen, ist am 17. Februar 1917 verstorben.[1] Er stand im 53. Lebensjahr und hinterließ sein Lebenswerk, die dänische Heldensage, unvollendet. Vom Volksleben, von der Volkskunde, von der Lied- und Sagenforschung war er zuletzt immer näher an die Religionswissenschaft herangedrängt worden. Er ist auch als Mythologe Sagenforscher geblieben, zum Religionshistoriker nicht ausgewachsen. Aber in seiner jüngsten Leistung sahen wir ihn diesem Ziel entgegenreifen. Mit zunehmender Konzentration hatte Olrik eine Stilgeschichte der mythologischen Überlieferungen in Angriff genommen. Sein opus postumum („Eddamythologie", Neue Jahrbücher f. d. klass. Alt. 1918, 38—48) hebt mit den Worten an: „Mythologie kann erzählende Darstellung sein . . . Mythologie kann auch die Gottesverehrung umfassen — ihr Stoff ist dann mit andern Worten die Religion —, zwischen diesen Zielen schwankt die Forschung unserer Zeit."

Der Verfasser kennzeichnet zuerst die erzählenden Darstellungen der Eddalieder. Diese Dichtungen sind nicht naive Nacherzählungen der Volksüberlieferung oder des volkstümlichen Mythus; ihre Dichter gestalteten den ererbten Stoff nach Maßgabe ihrer persönlichen Stimmung, ihres religiösen Erlebnisses oder ihres grübelnden Denkens. Ihnen stellt Olrik

[1] Es gedachten seiner A. Heusler *Herrigs Archiv für das Studium der neueren Sprachen* 136, 1 ff.; M. Kristensen *Danske Studier* 1917, 1 ff. u. a.

die Skalden gegenüber[1], deren unpersönlich-geschnörkelter Stil die Grundtatsache enthüllt, daß sie es waren, die die Göttererzählungen nicht nach ihrem Herzen oder ihrem Kopf umgießen, den Stoff — þorsmythen wurden in den Skaldenliedern, Oþinsmythen in den Eddaliedern bevorzugt — nicht selbständig bearbeiten, sondern der „ungebrochenen Volksreligiosität“ nahestehen. „Skaldenlied“ und „Eddalied“ vertreten zwei verschiedene mythologische Stile: jenes haftet am volkläufigen Stoff, dieses schmückt ihn mit freierer Ornamentik. Beiden Gattungen folgt die Edda des Snorri Sturluson und gibt die Mythen der Eddalieder und die der Skaldenlieder mit der besten Erzählkunst wieder, über die die Isländer im 13. Jahrhundert verfügten; diese Poetik enthält also im Sinn eines Lehrbuchs umstilisierte Prosavarianten der beiden Liederquellen. Alles dies und noch etliches weniger Bedeutsame faßte Olrik unter dem Begriff „Eddamythologie“ zusammen, die er von der Volksüberlieferung um ihrer Stilform und ihrer Tendenz willen mit Recht unterscheidet. Der wichtigste und allgemeinste Grundgedanke der Eddamythologie, in dem alle ihre Vertreter einig gehen, ihr erster und ihr letzter Gegenstand war außer dem Gegensatz der Lebenden und der Toten der Kampf der „Götter“ und der „Riesen“. Von ihm aus bekommen wir einen Überblick über das mythische Weltbild der Nordgermanen. Die von den Menschen bewohnte Erde (hinter dem Bollwerk von Midgard) ist der Schauplatz, auf dem die streitenden Mächte miteinander sich messen. Im Norden, wo die langen Winternächte drohen, liegt das Reich der Toten mit Grenzfluß und Grenzschranke und dahinter die ungeheure Halle für die Verstorbenen und ein äußerster Strand am finstern Meer, wo die Missetäter büßen. Im Osten liegt die Riesenwelt: ausgedehnte Landstriche, ein endloser Wald, ein reißender Grenzstrom, die Heimat der kalten Winterstürme,

[1] Vgl. Olrik *Nordisches Geistesleben in heidnischer und frühchristlicher Zeit.* Heidelberg 1908.

wobei die Vorstellung von Osteuropas großen Wildnissen mit tierisch-wilden Völkerschaften mitgewirkt haben möge. Bald im Süden, bald im Westen, in einer Licht- und Wärmezone suchte man die Götterwelt mit der umzäunten Asenresidenz (hinter dem Bollwerk von Asgard) durch eine Grenzwehr gegen den Sturmlauf der Riesen gesichert und durch eine Brücke mit der Menschenwelt verbunden. Diese Menschenwelt ist der Verkehrsraum für die feindlichen Gruppen. Das Menschenleben verläuft unter beständigem Kampf zwischen denen, die es vernichten („Riesen"), und denen, die es schirmen wollen („Asen"). Dies Grundverhältnis verdichtete sich in der Poesie zu einer plastischen Bildvorstellung. Mitten aus der Welt ragt der Weltbaum Yggdrasil auf: unter seiner Krone tagen die Götter, unter seinen drei Wurzeln hausen die Toten, die Riesen und die Menschen; seinen Stamm begießen die Nornen, damit er immer aufs neue wachse, damit der Baum unter den Schädlingen, die er beherbergt, nicht verkümmere. Auch in diese Esche fressen unaufhörlich verheerende Kräfte sich ein[1], aber entgegenwirkende Kräfte erhalten ihr Leben. Und so sehen wir dieselbe Auffassung allerwege wirksam: „Jedes Ding existiert nur kraft eines Kampfes." Der über die Auswahl der dichterischen Motive und ihre Stilisierung entscheidende Grundzug der Eddamythologie ist also ein allgemeiner Naturzustand: die Spannung zwischen den fördernden und den vernichtenden Gewalten, die für das Gemeinschaftsleben der Menschen Geltung besitzen. Der Gesamtinhalt ist „Behauptung im Kampf".

Drohende Vernichtung spornt die fördernden Mächte noch stärker an. Es ist die sogenannte Götterdämmerung gemeint. Sie hat die Þorsmythen überhaupt nicht beschattet,

---

[1] Forstzoologisch hat Olrik dies Naturphänomen behandelt in seinem letzten Vortrag, den er wenige Tage vor seinem Tod in Kopenhagen gehalten hat *Yggdrasil: Danske Studier* 1917, 49 ff. (vgl. auch *Arkiv f. nord. Filol.* 30, 112. 218).

ist also nicht ein beherrschendes Grundmotiv der Edda-mythologie, aber es bestätigt sich doch, daß die Götterdämmerung (*ragnarǫk* oder *ragnarøkkr)* für ihre Mythen wenigstens den Hintergrund geliefert hat. Damit war ein neuer Horizont über die altnordische Mythologie gespannt worden: das Kampfmotiv kam unter die Perspektive des Untergangs, der einmal kommen muß, so ständig man ihm auch entgegenarbeitet. Das Schlußbild skandinavischer Mythendichtung ist also dies, daß eine jüngere Idee (im Gefolge der Umwälzungen, die die Völkerwanderung mit sich brachte) das herkömmliche Weltbild durchwirkte und durchfärbte. Diese Idee war weder in Edda- noch in Skaldenliedern zu einer plastischen Bildvorstellung gediehen. Aber daß überhaupt die Mythologie der Germanen in Skandinavien im Spiegel der „Götterdämmerung" aufgefangen wurde, das ist nicht bloß von literarhistorischer, sondern auch von religionsgeschichtlicher Bedeutung. Es wurde dadurch etwas in andern Volksreligionen nicht Erhörtes geschaffen und der altnordischen Mythenpoesie ihr Sondergepräge verliehen.

Gerade dies nordische Motiv übte die stärkste Anziehungskraft auf einen so spezifisch nordischen Menschen wie A. Olrik einer war. Ihm widmete er sein mythologisches Hauptwerk. Es liegt in zwei Teilen vor *Om ragnarok: Aarbøger f. nord. oldkyndighed* 1902, 157—291 und *Ragnarokforestillingernes udspring: Danske studier* 1913, 1—283 (zum Teil Neubearbeitung des früher erschienenen Aufsatzes).

Für Olrik war ein „Mythus" im letzten Grund nichts anderes als eine „Sage". Die Spannkraft seines Denkens richtete sich auf die alle volkstümlichen Dichtungsgattungen inspirierenden Lebensverhältnisse, deren dichterische Spiegelungen Bildvorstellungen sind, die er wie Plastik, ja geradezu als plastische Kunstwerke gewertet und geschaut hat. Mythus als „Religion" interessierte ihn, wie gesagt, fast so wenig wie der Kultus. Die die Volksnatur dichterisch sym-

bolisierenden Bildwerke unserer religionsgeschichtlichen Urkunden standen für ihn, dem Mythus Poesie von der Art der Sage war, im gleichen Rang mit jeder andern epischen Gattung (namentlich mit der Heldensage). Er hat sie daher kurzweg auf epische Motive zurückgeführt und seit seinem Erlebnis mit Moltke Moe die Kompositions- und Stilgesetze dieser volkstümlichen Epik (Mythus, Sage, Märchen) erforscht.[1] Eigentümlich ist ihm die Beziehung der epischen Motive bzw. der plastischen Bildvorstellungen — sie sind es, nach denen er immer zuerst bei jedem Mythus (Sage, Märchen) fragt — auf Naturmotive. Um die Bildvorstellung des Weltbaums der Eddamythologie (Esche *Yggdrasil*) zu verstehen, wandte er sich um Auskunft an die Biologie der auf nordischem Boden da und dort grünenden Eschen. Er leitete ihr mythologisches Abbild, und weiterhin dann auch dessen religiösen Wert, den Kultus der Esche, von dem natürlichen Dasein dieses Baumes ab. Diesen Leitgedanken halten auch seine Ragnarokstudien fest: die plastischen Bildvorstellungen wollte er in Naturphänomenen verwurzelt finden.[2] Epische Hauptmotive der Weltuntergangsdichtungen sind z. B. der Sonnenbrand, der das Land austrocknet, und das Erdbeben, das den Boden erschüttert und den Himmel zum Einsturz bringt. In Skandinavien ist weder Sonnenbrand noch Erdbeben naturgemäß.[3] Folglich sind diese Motive, die sich

---

[1] Für A. Olriks Persönlichkeit und wissenschaftlichen Charakter ist höchst aufschlußreich sein dem genannten, 1913 verstorbenen Norweger gewidmeter Nachruf (*Danske Studier* 1915, 1 ff.).

[2] Die Frage nach der Entstehung einer Bildvorstellung aus einem Naturphänomen hat unsern Forscher nicht ernstlich beschäftigt; er begnügte sich mit der landläufigen Antwort und sprach von „Naturbeseelung" (*Om ragnarok* S. 283).

[3] Dieser Satz klingt angesichts der vulkanischen Ausbrüche Islands verwunderlich; Olrik meinte wohl mit Skandinavien das Mutterland (vgl. S. 123 f.), die Erlebnisse in der Kolonie fielen ihm wahrscheinlich in eine zu späte Zeit, als daß sie konstitutive Faktoren der Mythendichtung hätten werden können.

daran knüpfenden Vorstellungen und Mythen nicht einheimisch, sondern aus Ländern mit Sonnenbrand und Vulkanismus, aus südöstlichen Landstrichen, zugewandert. Kommt es irgendwo zu einer solchen Wanderung — man gedenke der aus Indien abwandernden Tierfabel — so lösen sich die Vorstellungen von den Naturmotiven ab, es beginnt die ausmalende Phantasie ihr Werk: wir haben es nun nicht mehr mit reinen Naturmythen, d. h. Natursagen, zu tun. In Skandinavien ist die von Natureindrücken erzeugte Ragnarokvorstellung („die Welt wird untergehen") von dem reichen epischen Material der heimischen Dichtung umrankt worden (Götterdämmerung). Religion war daran ursprünglich nicht beteiligt. Erst in der Eddamythologie sind die Götter Rollenträger geworden, so daß nunmehr religiöses Denken mit dem geophysischen Material in Kontakt oder in Zwiespalt geriet (und auf den Wegen philologischer Kritik davon gesondert werden kann). Wir wollen hier mit dem Vertreter dieser rationalistisch angehauchten Lehre nicht darüber rechten, daß die geophysischen Naturmotive für die Mythologie und gar erst für die Religion eine allzu schmale Basis hergeben dürften, fahren vielmehr fort, darüber zu berichten, daß Anholm (Danske Studier 1904, 141), Krohn (Finnisch-ugrische Forschungen 1907, 129) und v. d. Leyen (Prager Studien 1908, 1) ihn angeregt haben, für eine wichtige Gruppe der Götterdämmerungsmotive die Heimat im Kaukasus zu suchen, während er sich bisher vornehmlich im Westen, unter den Iren, danach umgesehen hatte (Festskrift til Feilberg S. 559; Danske Studier 1913, 134). Er prüfte die sog. Prometheus- und Antichristsagen Kaukasiens auf ihren epischen Grundstock und auf die dominierende Bildvorstellung, den „gefesselten Riesen" (Danske Studier 1913, 3ff.). Das Prometheusmotiv ist nach Griechenland (S. 107 ff.), das Antichristmotiv ist zu den Juden[1],

[1] Der „gebundene Satan" der Bibel (*Handbuch zum Neuen Testament* herausgeg. von Lietzmann 3, 2, 32ff.).

und so ist der gefesselte Riese nach Skandinavien gewandert.[1] Ist er dort, so ist er auch hier einheimischen Sagen begegnet: Loki, der gefesselte Riese des Nordens, wurde eine aktive Ragnarokfigur (S. 121 ff.), „det fysiske jordskœlfs ragnarok" (S. 225) sank dagegen zum blinden Motiv herab. Eine kaukasische Dublette zum gefesselten Riesen ist das gefesselte Raubtier (S. 51 ff. 140 ff.).[2]

Auch diese Bildvorstellung haben die Skandinavier ihrer Dichtung einverleibt: es geht darauf einerseits ihr Hund *Garmr* (S. 157), anderseits ihr Wolf *Fenrir* zurück (S. 159). Diese beiden Varianten geben das vulkanische Erdbebenmotiv nur noch andeutungsweise oder überhaupt nicht mehr zu erkennen, diese plastischen Gestalten sind von dem Naturphänomen abgelöst rein epische, d. h. mythische Werte geworden (S. 255—56).

Daß das nordische „Raubtier" synonym mit dem gefesselten Riesen und ebenso sicher kaukasischer Abkunft sei, das ist von Olrik nicht bewiesen, kaum wahrscheinlicher gemacht, als es bisher gewesen war. Wie es sich nun auch damit verhalten möge, es ist jetzt eine Nebenrolle, die Loki in der nordischen Götterdämmerung spielt, aus einer Sondersage abgeleitet. Ich kann mich mit Olriks Datierung der vom Schwarzen Meer nach Skandinavien abgelenkten Zufuhr nur einverstanden erklären (Völkerwanderungszeit 3. bis 4. Jahrh. n. Chr.; vgl. Archiv f. Relig. 15, 604 f.). Denn es besteht ein vollkommener Einklang mit unsern archäologischen Er-

---

[1] Die geschichtlichen Voraussetzungen der Wanderung hat Olrik dadurch aufklären wollen, daß er die Goten mit den benachbarten Tscherkessen in Verbindung brachte und um Vermittlung ansprach (*Danske Studier* 1913, 125 f. 1914, 9. 20).

[2] Das Urbild glaubte Olrik in der bei den Persern eine große Rolle spielenden Schlange nachgewiesen zu haben (S. 185 ff.) und darum befugt zu sein, Indien und Persien als die eigentlichen Heimstätten des Naturmythus vom Weltuntergang bezeichnen zu dürfen (S. 170 ff. u. ö.).

fahrungen, und was diese fordern, ist auch auf mythologischem Felde erfüllt: wir können die von der pontischen Küste abwandernden Güter nicht bloß von Süden nach Norden, sondern auch von Osten gen Westen begleiten[1] und stoßen dabei auf eine der überraschendsten, ja verblüffendsten Gleichungen, die die neuere vergleichende Sagenforschung an den Tag gebracht hat.

F. v. d. Leyen (Prager Studien 8, 1 ff.) hatte in Panzers Beitrag zur deutschen Mythologie 2 (1848), 56 einen niederbayrischen Volksbrauch entdeckt[2]: Der Schmied, der als letzter der Gesellen vor Feierabend die Werkstatt verläßt, macht einen kalten Schlag auf den Amboß, „dies geschieht, damit Luzifer (der gefesselte Satan) seine Kette nicht abfeilen kann, denn er feilt immer daran, so daß sie immer dünner wird. Am Tage nach Jakobi ist sie so dünn wie ein Zwirnsfaden, aber an diesem Tage wird sie auf einmal wieder ganz; würden die Schmiede nur einmal vergessen, den kalten Schlag auf den Amboß zu machen, so könnte Luzifer seine Kette ganz abfeilen“. v. d. Leyen bezog sich auf E. Kuhn (Zeitschr. f. deutsche Philol. 2, 374) und erinnerte daran, daß bei Armeniern, Georgiern, Tscherkessen dieser Brauch ins 5. Jahrh. unserer Zeitrechnung zurückverfolgt werden kann („der in der Höhle des Elbrus gefesselte Unhold hätte längst seine Ketten durchbrochen, wenn nicht die Schmiede durch dreimaligen Hammerschlag am Gründonnerstagmorgen der Kette ihre frühere Stärke wiedergäben“). Man lese nun nach, welch prächtige Fülle ergänzender Belege Olrik aus reicher Belesenheit beizusteuern vermochte (S. 52, 55 ff., 91 ff.), um die Wanderung dieses Brauchs und dieser Sage uns zu veranschaulichen.

Zu solchem Wandergut rechnete Olrik nun auch den

[1] Kaukasische Zwergsagen — „schmiedende“ Zwerge im Berg — berührt A. Lütjens *Der Zwerg in der deutschen Heldendichtung des Mittelalters* S. 36 f. 86 f. 88 u. a.

[2] Vgl. aber schon *Russische Revue* 23 (1883), 206; diesem Aufsatz von V. Miller (Prometheische Sagen im Kaukasus) kommt die eigentlich grundlegende Bedeutung zu.

*fimbulvetr* (Winterstrenge) der nordischen Götterdämmerung, den er aus Persien, und den *surtalogi* (Weltbrand), den er aus Indien abwandern läßt (S. 173. 204. 219 ff.), denn dort ist ein übermäßig harter Winter, hier der Sonnenbrand naturhaft. Gleicher Abkunft soll das Ragnarokmotiv „Auflösung der Rechtsordnung" sein (S. 261). Im einzelnen beschäftigte sich unser Autor noch mit dem „Versinken der Erde ins Meer" (S. 259 ff.), mit der Völkerschlacht auf *Vigriþr* (S. 273 ff.) und mit der auf die Katastrophe folgenden neuen Schöpfung (S. 270. 279 ff.; Om ragnarok S. 203. 262 ff.). Aber das dominierende Hauptmotiv „Die Götter sterben", das den Sagenforscher tief in die religionsgeschichtlichen Probleme der Götterdämmerung hineingeführt hätte[1], ist von ihm nicht tiefer erfaßt und bearbeitet worden; wir rechnen ihm jedoch zum Verdienst an, daß er wenigstens von der jüngeren eingewanderten eine ältere einheimische Götterdämmerung auszuscheiden und von dem skandinavischen Sonderbesitz das gemeingermanische Erbe abzuteilen begonnen hat (S. 231. 248 ff. 262). —

Haben die Nordleute aus dem Südosten Stoff für ihre Mythologie bezogen, so spendeten sie aus ihrem Vorrat mancherlei ihren in bezug auf Mythus und Ritus ärmeren Nachbarn, den Finnen und den Lappen (Arch. f. Rel. 15, 614). E. Reuterskiöld hat in einem Buch über die Religion der Lappen (*De nordiske Lapparnas religion.* Stockholm 1912 = *Populära etnologiska skrifter* Ed. V. Hartman Nr. 8), dem er eine Sammlung der Hauptquellen vorausgeschickt (*Källskrifter till Lapparnas mytologi.* Stockholm 1910), die Hauptpunkte übersichtlich hervorgehoben.[2] Er berichtet daselbst in Kürze über die Literatur und über die religionsgeschichtlichen Stufen, auf denen wir die Lappen einer- und die Nordgermanen ander-

[1] R. Pestalozzi *Die germanische Götterdämmerung.* Neue Jahrbücher f. d. klass. Alt. 31 (1913), 706 ff.

[2] Ich verweise außerdem auf das große Sammelwerk *Norges land og folk* XX, 2, 216 ff.

seits antreffen (S. 45 ff.), er schildert das interessante lappische Bärenfest, dessen ätiologische Kultlegende wichtig ist (S. 17 ff.) und wendet sich sodann zu den Einflüssen, die die Lappen von den Norwegern und Schweden erfahren haben (S. 71. 85 ff.). Wertvoll sind für uns namentlich diejenigen Entlehnungen, die einem unserer literarischen Überlieferung vorausliegenden Zeitraum angehören und uns in den Stand setzen, die Eddamythologie an volkstümlichere Vorstufen zu heften (z. B. Nornen S. 79 ff.; *vættir* S. 85 ff.). T. E. Karsten, Germanisch-finnische Lehnwortstudien. Ein Beitrag zu der ältesten Sprach- und Kulturgeschichte der Germanen. Helsingfors 1915 = *Acta societatis scientiarum fennicae* XLV, 2) hat zwar in erster Linie grammatische und etymologische Interessen, widmet sich aber auch ausführlich den Problemen der altgermanischen Religionsgeschichte, soweit sie durch Entlehnungen der Finnen zu fördern sein möchten. Unter den zahlreichen Verwandtschaften, die sich haben anknüpfen lassen, ragt die Entsprechung finn. Pekko = anord. *Byggvir* hervor, die neuerdings mit Vorliebe verwertet worden ist (*Norges indskrifter med de ældre runer* 2, 666; Arkiv f. nord. fil. 33, 326; Englische Studien 52, 165; *Nordisk Tidskrift [Letterst. fören.]* 1918, 163). Mag man auch gegen Karstens Ausweitung der finnisch-nordgermanischen Lehnbeziehungen ernste Bedenken hegen, so wird doch die besonnenste Kritik die Erfahrung nicht Lügen strafen, daß der Gesichtskreis der auf dem Felde nordgermanischer Mythologie und Religion arbeitenden Forscher notwendig über ganz Skandinavien, Lappland und Finnland eingeschlossen, ausgedehnt werden muß. An diesem Ergebnis haben Gelehrte schwedischer und finnischer Nationalität gleich verdienstlichen Anteil.[1]

---

[1] Vgl. die Übersicht im *Indogermanischen Jahrbuch* 5 (1917), 1 ff.; E. N. Setälä *Studien aus dem Gebiet der Lehnbeziehungen*. V. Thomsen zum 70. Geburtstag gewidmet. Helsingfors - Leipzig 1912 (= Finnisch-ugrische Forschungen XII) fand die sehr schöne Gleichung finn. *rauni*

Der Norweger M. Olsen hat in seinem groß und vielseitig angelegten Werk über die in norwegischen Ortsnamen steckenden Kultüberlieferungen (*Hedenske Kultminderi norske stedsnavne* I. Kristiania 1915 = *Videnskapsselskapets skrifter.* Hist. fil. Kl. 1914 Nr. 4) diesen erweiterten Gesichtskreis festgehalten (vgl. z. B. *Byggvir* S. 106ff.). Sehr freigebig bereichert er die herkömmlichen Kultdarstellungen und bevölkert den westnordischen Götterhimmel mit bekannten und unbekannten, zuverlässigen und fragwürdigen Namen. Es ist ihm nicht daran gelegen, die Grenze zwischen Götternamen und Personennamen abzustecken oder die Bedenken zu beschwichtigen, die aus unsern allgemeinen Erfahrungen auf dem Gebiet germanischer Ortsnamen auftauchen. Ich bin der Meinung, daß erst alle Mühe daran gewendet werden sollte, einen Ortsnamen aus einem Gelände- oder aus einem Personennamen zu erklären und dabei die theophoren Namen nicht bloß in ihrer Voll-, sondern auch in ihrer Kurzform auszunützen. Was die Grundwörter der von Olsen behandelten Ortsnamen, die zweiten Glieder der Komposita, anlangt, so wird man selbstverständlich — *hof* und — *horg* und — *ví* Vertrauen schenken (S. 163. 273ff.)[1], aber doch nur unter der Voraussetzung, daß diese Bezeichnungen von der Lokalforschung erst daraufhin geprüft worden sind, ob sie nicht etwa mittelalterliches Kirchen- oder Klostergut betreffen[2]; allgemeine Benennungen des Tempel- oder Kirchenbesitzes *(akr, vang)*, denen Olsen ausführliche Kapitel widmet, müssen strengster Zurückhaltung begegnen. Gerne erkennen wir aber an, wie viele Fäden er neu geknüpft

— anord. *regnir* (S. 39ff.; Karsten S. 15. 22); *Loki* S. 62; *Baldr* S. 68 (*Danske Studier* 1912, 95). Zu v. Unwerths Aufstellungen über *Rota* (*Arch. f. Rel.* 15, 614) vgl. jetzt *Paul und Braunes Beiträge* 39, 213; Reuterskiöld a. a. O. S. 98ff.; Þórr und Freyr (*Sonnenkult nnd Opferwesen*) S. 104. 112. 122ff.

[1] *Wrindawi: Arkiv f. nord. fil.* 29, 109; *horg og hof: Nordisk Tidskrift* 1916, 245.

[2] *Asgard: Danske Studier* 1914, 1.

und wie fleißig er unser Quellenmaterial gemehrt hat; zukünftige Einzelstudien werden sein Gespinst kritisch zu sichten und die Spreu vom Weizen zu sondern haben.

Wollte man auf Grund von Olsens Buch die neueren Schilderungen altgermanischer Religion beurteilen, so müßte man ihnen allzu viele Lücken vorwerfen; aber ich habe schon gesagt, weshalb ich ein solches Verfahren nicht billigen könnte, auch wenn ich davon absehe, daß jenes Werk noch nicht vorlag, als diese auf den Markt kamen. A. Heusler hat in dem knapp bemessenen Rahmen der Teubnerschen Kultur der Gegenwart (1, 3) eine Skizze „Altgermanische Religion“ ausgestellt;[1] J. Negelein hat seine „Germanische Mythologie“ (Aus Natur und Geisteswelt 95) in 2. Auflage (Leipzig 1912) herausgegeben; E. Mogk hat unter Stichwörtern (nach dem Alphabet) in Hoops Reallexikon der germanischen Altertumskunde die mythologischen Namen und Sachen verzettelt, und O. Schrader hat in der im Erscheinen begriffenen 2. Auflage seines Reallexikons der indogermanischen Altertumskunde (Straßburg 1917ff.) seine die altgermanische Religion berührenden Artikel aufzufrischen begonnen. Was uns angesichts dieser Leistungen vor allem not tut, das ist erstens eine Chronologie der Quellen (mit Hilfe der Stilgeschichte) und zweitens die Einordnung dieses auf Grund seiner Stilformen neu gewerteten Quellenstoffs in die großen Zusammenhänge des altgermanischen Volkslebens. Ich selbst habe der von mir geplanten Mythologie und Religion der Germanen zunächst eine „Deutsche Altertumskunde“ I (München 1913) vorausgeschickt und andere haben für das gleiche Ziel sich eingesetzt (G. Steinhausen, Germanische Kultur in der Urzeit, 3. Aufl. Leipzig 1917 = Aus Natur und Geisteswelt 75; H. Fischer, Deutsche Altertumskunde 2. Aufl. Leipzig 1917 = Wissen-

---

[1] Vgl. hierzu *Deutsche Literaturzeitung* 1915, 440f. (Germanisches Heidentum in Skandinavien).

schaft und Bildung 40[1]). Von den Rechtsbegriffen kommt H. Schreuer her, der in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanist. Abteilung, N. F. 34, 313 über altgermanisches Sakralrecht sich ausläßt („die Persönlichkeit der Götter“), nicht um das Recht durch die Mythologie zu beleuchten, sondern „um die Mythologie juristisch zu untersuchen und das Zusammenleben von Göttern und Menschen vom Rechtsstandpunkt aus zu erfassen“. Die Götter wollen als Naturgottheiten, aber auch als juristische Personen angesehen werden. Ihre Familienverhältnisse und ihre Versippung mit dem Menschengeschlecht hat der gelehrte Bonner Rechtshistoriker vorerst zur Darstellung gebracht (Göttergeschlecht S. 330; Götter als Ahnen des Menschengeschlechts S. 341 [Götter und Menschen sind blutsverwandt]; Gotteskindschaft S. 365 [Adel]).[2] Von der Völkerpsychologie kommt V. Grønbech her, der den kühnen Wurf einer Seelengeschichte der Sippen und Sippegenossen gewagt hat (Archiv 15, 607). Im 2. bis 4. Band seines Werkes werden die einschlagenden religiösen Grundvorstellungen der Germanen entwickelt.[3] Von hohem Standort aus zeigt uns ein geistreicher Schriftsteller die Erde und das Menschenleben (*Midgard og menneskelivet.* København 1912 = Vor Folkeœt i oldtiden II), sofern sie an das Jenseits grenzen und auf Himmel und Hölle hinüberspielen (Leben S. 36 ff. [Seele S. 79 ff.], Tod S. 161 ff).[4] „Heiligkeit und Heiligtum“ lautet der Titel des

[1] Unzulänglich ist L. Wilser *Deutsche Vorzeit.* Einführung in die germanische Altertumskunde. Steglitz 1917.

[2] „Wo die christliche Vorstellungsmasse klar durchbricht, erscheint Odin nicht als Vater des Menschengeschlechts (Stammvater), sondern als Schöpfer“, S. 370; die Götter (familienhaft aufgefaßt) sind Volksgenossen, Rechtssubjekte, juristische Persönlichkeiten S. 402 f.

[3] Als interessante Reaktionserscheinung sei erwähnt, daß Gr. von Folklore und Volkskunde den vorsichtigsten Gebrauch zu machen empfiehlt (4, 110 ff.).

[4] Macht des Personennamens S. 124 ff.; Analyse des in der Mythologie mißbrauchten Begriffs der „Personifikation“ S. 40 ff.

3. Bandes (*Hellighed og helligdom.* København 1912), in dem von der Symbolik des Schenkens aus der Friedenszustand geschildert wird. Wer etwas von einem andern bekommen und angenommen hat, ist mit ihm in seelischen Kontakt gesetzt, ihm verpflichtet, von ihm abhängig, in seine Gewalt geraten und muß ihm danken, lohnen und vergelten. Das sind wichtige religiöse Grundbegriffe. „Geschenke waren schicksalsschwanger“ (Macht des Goldes S. 8 ff.), hatten keineswegs in einer gemeinschaftbildenden Funktion ihren Zauber ausgewirkt[1]; Geschenke haben Glück ins Haus gebracht, sind als Heiligtümer einer Familie liebevoll bewahrt worden, man „glaubte“ daran (vgl. z. B. das von Odin den Welsungen „geschenkte“ Schwert). Gegenseitiges Beschenken stiftete einen Bund oder Friedensverband (S. 60 ff.), auf dem Boden solch vertrauensvoller Friedensgemeinschaft keimte und gedieh die „Liebe“ (Ehebündnis S. 70). Was Frieden stiftet und Glück bringt, wird zum Heiligtum (S. 141 ff.), unter dem Friedensgebot stehend, ist das Heilige das Unantastbare (außerhalb und innerhalb der Religion S. 149 ff. z. B. Haarschmuck als Sitz der Heiligkeit S. 157 ff.). Im 4. Band treten Heiligkeit und Heiligtum in das zwischen Göttern und Menschen bestehende Verhältnis über (*Menneskelivet og Guderne.* København 1912) und gewinnen Bedeutung für den Sippenkult (Tempel S. 1; Opfer S. 14. 78; Gebet S. 38; Festlichkeit S. 64. 97 ff.). Hauptanliegen ist auch bei dem Kultwesen der Sippen (der Staatskult bleibt außer Betracht) das Pathos der „Ehre“ und des „Glücks“, Ziel aller Religion ist aber Heiligkeit und Seligkeit, worunter Grønbech die Erhöhung der Lebenszustände und die Sicherung sowie die Steigerung der Lebenskräfte versteht; Seelengröße und Seelenstärke sind auch

---

[1] *Gaven er en social faktor* S. 7; *Med Klenodiet folger noget over fra den forrige ejer* S. 13; Pfandsetzung (Ehre verpfänden) S. 94 ff.; Speisegemeinschaft (der Gast ist heilig) S. 117 ff.

in der Religion die dominierenden Affekte; Gottesverehrung zweckte auf Lebenserneuerung ab.[1]

Ideengeschichte und Begriffsgeschichte, wie Grønbech sie betreibt, liegt dem philologisch gesinnten K. Helm und seiner Altgermanischen Religionsgeschichte (1. Band. Heidelberg 1913 = Religionswissenschaftliche Bibliothek 5[2]) fern. Chronologisch, man möchte fast sagen annalistisch, gliedert er seinen Stoff und breitet ihn, das Zuständliche schildernd, mit besonderem Hinblick auf die Kultentwicklung, aktenmäßig vor uns aus (vorgeschichtliche Zeit, vorrömische und römische Zeit [Westgermanen bis zur Bekehrung, Germanen des Nordens 2. Bd.]). In die Prähistorie führt er uns mit Hilfe der Archäologie ein und versucht den Totenkult von den Grabbauten abzulesen; auf dem Umweg über den primitiven Zauberkult (S. 164 ff.) landet der Verfasser bei der Naturverehrung (S. 172 ff.). Die frühgeschichtliche Periode hebt mit Cäsar und Tacitus an, es werden die keltisch-germanischen, römisch-germanischen und keltoromanischen Beziehungen betont und stufenweise werden Seelenglaube und Totenkult (S. 246), Götterglaube und Wahrsagung (S. 255. 279) und schließlich die höheren Kulte (S. 286) rubriziert. Es wäre zu wünschen gewesen, daß Helm nicht allein auf die Chronologie der Denkmäler und Quellenschriften, sondern auch auf die Chronologie der religiösen Ausdrucksformen[3] (Stilgeschichte der Religion) Bedacht genommen hätte, es wäre dann wohl schon im ersten Band seiner Religionsgeschichte neben dem archäo-

---

[1] Lebensstärkung auf wirtschaftlichem Gebiet bringt die altnordische Formel *til árs ok friþar* zum Ausdruck (S. 41. 48 ff.); *blóta udtrykker menneskets œvne til at forvandle en genstand af almindelig hellighed, så at den fyldes med guddomskraft og formidler styrken overi menneskeverden* S. 78; *blóta vil sige: forhøje egenskaberne til det overordentlige, ja til guddommelige* S. 80.

[2] Vgl. *Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts zu Frankfurt a. M.* 1912 S. 26 ff.

[3] R. M. Meyer *Ritus und Mythus.* Internationale Monatsschrift 1914, 951. Fr. Langer *Intellektualmythologie.* Leipzig 1916.

logisch-literarischen Quellenmaterial die altnordische Dichtung und Sage sowie die neuere Volkskunde stärker hervorgetreten.[1]

Auf diesen beiden Gebieten war in den für meinen Bericht maßgebenden Jahren die Einzelforschung tätig. Die Namen der nordischen Götter und ihre Ämter sind erneuter Deutung unterzogen.[2] Von den Wesen der sog. niederen Mythologie

---

[1] In einem selbständig erschienenen Buch hat V. Grønbech seine Betrachtungen auf das frühchristliche Zeitalter ausgedehnt (*Religionsskiftet i Norden.* København 1913); R. Muuss *Die altgermanische Religion nach kirchlichen Nachrichten aus der Bekehrungszeit der Südgermanen.* Diss. Bonn 1914; ich verzeichne außerdem H. Boehmer *Das germanische Christentum.* Theolog. Studien und Kritiken 86 (1913), 165 („die Geschichte des mittelalterlichen Christentums ist zum guten Teile nichts weiter als eine Fortsetzung der germanischen Religionsgeschichte" S. 229); U. Stutz *Eigenkirche.* Realenzyklopädie f. protest. Theologie. 3. Aufl. Ergänzungsbd. Leipzig 1912; G. Pfeilschifter *Germanentum und Kirche im Mittelalter.* Wissenschaftliche Vorträge, gehalten in Warschau (Berlin 1918) S. 45ff.; H. v. Schubert *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter* I. Tübingen 1917; *Die Anfänge des Christentums bei den Burgundern.* Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wissensch. 1911, Phil. hist. Kl. 3; J. Mansion *Les origines du christianisme chez les Gots.* Analecta Bollandiana 33 (1914), 1. Die religiösen Grundgedanken verfolgt auch die unten S. 227 A. 2 zu nennende *Geschichte der althochdeutschen Literatur* von G. Ehrismann; die Geschichte der Kirchensprache Deutschlands, mit ihren religionsgeschichtlich bedeutsamen Terminis (z. B. *Geist, heilig, Ostern, Weihnachten*) hat neuerdings W. Braune erhellt (*Beitr.* 43, 380 ff.).

[2] A. M. Sturtevant *A study of the old norse word regin* (= „Macht"). Journ. of english and germanic philology 15 (1916), 251; *Vanir:* E. Brate *Vanerna.* Stockholm 1914; Festskrift tillägnat V. Norström (Göteborg 1916) S. 293; ferner *Arkiv f. nord. filologi* 31, 153. 32, 299. 33, 97 (Baldr. Fjǫrgyn, Hœnir, Loki, Njǫrþr u. a.); *Loki: Danske Studier* 1912, 87. 90, 1913, 126. 1914, 65; *Hœnir: Paul und Braunes Beiträge* 43 (1918), 219; *Oþinn:* M. Olsen *Kultminder* o. S. 215 *Beiträge* 39, 216. *Arkiv* 34, 296. 33, 320 (Fjǫlnir); *Þórr: Danske studier* 1915, 113 (jätten Hymes bägare). *Maal og Minne* 1915, 80 (Tor i Irland; dazu K. Meyer *Sitzungsber. d. Berliner Akad.* 1918, 1030 ff.); *Tyr: Norges indskrifter med de œldre runer* 2, 603; *Ull:* M. Olsen *Kultminder* o. S. 215 *Maal og Minne* 1916, 107. *Beiträge* 43, 242. 247; *Freyr: Fornvännen* 1913, 213; *Horn: Namn och bygd* 1915, 57; *Skaþi: Antikvarisk tidskrift* 20 (1914) 4, 1. — *Iringes weg: Zeitschr. f. d. Alt.* 56 (1918), 77.

st in Skandinavien *Volsi*[1] und in Deutschland die auf den Kreis der Frau *Holle* und Frau *Percht* entfallende Volksüberlieferung bearbeitet worden. Wir begrüßen die Materialsammlung, die V. Waschnitius vorgelegt hat (Sitzungsberichte d. Wiener Akad. phil. hist. Kl. 174. Bd. 7. Abhandl. Wien 1915); dankenswert ist die räumliche Gliederung des Gebiets auf Grund der Siedelungsbezirke, in denen *Holda* oder *Berhta* volkläufig geworden sind, fruchtbar ist namentlich die Unterscheidung des alten deutschen Mutterlandes, und der erst im Verlauf der Völkerwanderung kolonisierten römischen Provinzen Süddeutschlands. Leider ist aber Waschnitius den im römischen Reich verbreiteten Volksüberlieferungen, die an *parcae-strigae, epiphaniae, Diana — Herodias — Abundantia* sich hefteten, zwar nähergetreten, aber nicht gründlicher nachgegangen.[2] Seine These, *Berhta* sei ein bayrisch-österreichischer Seelendämon (S. 140), *Holda* ein in Mitteldeutschland beheimateter Vegetationsdämon (S. 168), kann daher nicht befriedigen (Spinnstubenfrauen S. 164ff.). Obwohl er den Namen *Berhta* von *epiphania* nicht zu trennen wagt — wenn er ihn auch für älter erklärt — und obwohl er ihr Amt, den Seelen ungetauft verstorbener Kinder das letzte Geleit zu geben, deutlich erkannt hat, hält er trotzdem den Grundstock für nicht-christlich (S. 146). Bei der mitteldeutschen Frau *Holle*[3]

[1] *Antikvarisk tidskrift* 20. *Norges indskrifter med de ældre runer* 2, 648. 702 (Olsen versteht den *Vǫlsi* [*Archiv* 8, 126] als Phallos eines Pferdes; er habe den Mittelpunkt eines der Tierzucht geltenden Kults gebildet, aus dem mit der Zeit ein Opfer und ein „Gott" hervorgegangen sei). Den *Vǫlsa-þáttr* findet man jetzt bei F. Jonsson *Skjaldedigtning* A 2, 219. B 2, 237.

[2] Vgl. einerseits E. Hoffmann-Krayer *Tante Arie*. Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde 1915, 116, anderseits *Archiv f. Rel.* 19, 122ff. (K. Holl *Der Ursprung des Epiphanienfestes*. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1917, 402) und die durch die christliche Festordnung vorgeschriebene Arbeitsruhe (R. Stübe *Der Himmelsbrief*. Tübingen 1918) bzw. Versündigung gegen dies kirchliche Gebot.

[3] E. Klingner *Luther und der deutsche Volksaberglaube* (Berlin 1912) S. 8. 50f.; Waschnitius S. 104.

wird übrigens zu erwägen sein, ob ihr Name und ihr Wesen nicht auf eine ganz andere Grundlage gestellt werden muß, wenn man geneigt ist, sie mit *harre* (S. 109. 171) und *werre* (S. 103) zu vereinigen und das Zaubermotiv des Verwirrens der Haarzöpfe[1] in den Vordergrund zu schieben. Mit dem bekannten *Abundantia*-Motiv des in den Zwölften gedeckten Tisches tauchte *Holda (regina coeli quam dominam Holdam vulgus appellat)* in einer Breslauer Handschrift des Frater Rudolfus auf (*de confessionis discretione* c. a. 1250); diese interessante Stelle ist von J. Klapper veröffentlicht und mit höchst schätzbaren Anmerkungen versehen worden (Mitteilungen der schles. Gesellschaft für Volkskunde 17 [1915] 19). Er meint, altdeutscher Volksglaube sei mit römisch-antikem und mittelalterlich-französischem Volksglauben vermengt und eine Dämonisierung herbeigeführt worden, die quellenmäßig verfolgt werden kann und gestattet, dabei auch der Percht zu gedenken (S. 42 ff.).

Die noch recht wenig geklärten Seelenvorstellungen hat G. Neckel grundsätzlich zu definieren unternommen („die Lehre vom germanischen Seelenglauben bedarf einer gründlichen Revision")[2], das eigentliche Thema seines Buches (Walhall. Studien über germanischen Jenseitsglauben. Dortmund 1913) sind jedoch die mythologischen Überlieferungen, die die Toten fortleben und mit besonderer Auswahl eine Aristokratie in *Valhǫll* einziehen lassen (*Alfoþr mun þjóþa til sín konungum ok jorlum eþa oþrum rikismǫnnum* Snorra Edda 1, 128; Kauffmann, Balder S. 229 ff.). Es wäre von Nutzen gewesen, wenn der Verfasser sich in der befreundeten Welt, zumal im Elysium der Griechen, Römer und Orientalen etwas genauer umgesehen

---

[1] *Queen Mab* (Ackermann *Seelenglaube bei Shakespeare* S. 96 f.) < *Abundantia?*

[2] Ältere Abhandlungen hat Feilberg unter dem Titel *Sjæletro*, København 1914 (Danmarks Folkeminder 10), versammelt.

hätte.[1] Denn die Auslese der Toten („ein Auserwählter war es jedesmal, der das ferne Götterland erreichte“ S. 71) gebietet, nicht nur das Jenseits der Walhalle (got. *waliso*; Neckel S. 2) von dem unterirdischen Reich der *Hel* räumlich zu entfernen (S. 52f. 62), sondern auch das himmlische Fortleben der um ihr Volk und ihr Land verdienten Kriegshelden *(einherjar)* zur Diskussion zu stellen. Ich hätte auch gewünscht, daß Neckel dem religiösen, genauer gesagt kultischen Gehalt von *kjósa* (: *keusch* DWb 5, 653f.) einige Aufmerksamkeit geschenkt hätte, nachdem er mit ausgezeichnetem Scharfsinn zwischen den Volksüberlieferungen von den Waffentoten, die dem Oþinn zum Opfer fallen, und der *Valhǫll*-Mythologie einen scharfen Trennungsstrich gezogen (S. 27ff.)[2] und erkannt hat, daß „zwei verschiedene Walhallbilder, die verschiedener Herkunft sein müssen“, von den alten Mythographen und den neueren Mythologen verwechselt worden sind. Das ist eine so einfache Erklärung für den Doppelsinn von *valr* und für die widerspruchsvollen Zahlen der in Valhǫll weilenden Einherjer, daß sie sofort einleuchtet (sekundär ist jedenfalls das *Ragnarǫk*-Motiv) und daß man der Vermutung zuneigt, auch für *valkyrja* werde doppelter Ursprung anzusetzen und die männermordende Kriegsfurie (ein gespenstisches Unterweltswesen) von der Epiphanie einer himmlischen, den *einheri* einholenden Götterbotin (eines gefiederten Orakelwesens) zu unterscheiden sein.[3]

---

[1] Ich kann mich jetzt kurzerhand auf E. Norden *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI* (2. Aufl. Leipzig 1916) S. 34. 257. 272ff. 295ff. berufen; vgl. Neckel S. 65; Olrik *Danske Studier* 1913, 191f. 198.

[2] *Valhǫll* ist ein als Halle stilisiertes Schlachtfeld, das Haus der *Hel* ist ein stilisiertes Grab (S. 52).

[3] Die Begriffe vom Leben in Walhall, die in unsern Quellen herrschen, sind zusammengewachsen aus hauptsächlich zwei ursprünglich ganz verschiedenen Vorstellungsmassen: 1. Der gefallene Krieger lebt weiter in der Valhǫll, blutend, mit zerschossener Brünne unter einem Dach von Speeren und Schilden. 2. Der Fürst, der diese Erde verläßt, wird in die Reihe der Einherjer aufgenommen, um bei Odin in Ehre

Einen umfangreichen Sonderdruck der Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft (Bd. 33, 333. 34, 1) widmete H. Schreuer dem Recht der Toten (Heft I: Die Rechtspersönlichkeit des Toten; Heft II: Das Personenrecht des Toten. Stuttgart 1916). Für den Aberglauben ist der Tote manchmal ein recht lebendiges Wesen (Archiv 11, 122), es bewirkt der Tod zuweilen geradezu eine Steigerung an Wissen und an Können — und das ist für den Walhallglauben zu berücksichtigen[1] —, folglich ist die Aufgabe des Juristen, nach der Rechtspersönlichkeit der Götter (o. S. 217) auch die der Toten zu erforschen und für beide nach einer gemeinsamen Wurzel zu suchen. Im Altertum lag der Schwerpunkt nicht auf dem Fortleben der Seele des Toten, es lebte vielmehr auch sein Körper fort; am Anfang der Entwicklung steht nicht ein Dualismus von Leib und Seele, sondern die individuelle Einheit des lebenden Körpers vor und nach dem Tode („Der lebende Leichnam“ S. 343 ff; Leichenkult, nicht Seelenkult S. 353; vgl. z. B. Das Haupt des Mimir S. 368). Die Persönlichkeit und das Recht des Toten ist aber nicht ausschließlich an den Leichnam gebunden, es bleibt von dem Verstorbenen noch sein Erinnerungsbild zurück (S. 371 f.); mit Recht dünkt dem Verfasser dies Erinnerungsbild eines der wesentlichsten Züge in dem Glauben an das Fortleben des Toten zu sein, Ausgangspunkt ist aber nicht eine „Seele“, sondern die „Erscheinung“ des Toten beruht auf dem Erinnerungsbild des leibhaften Toten, das von seinem Leichnam sich ablöste. Je mehr das physische Substrat, das der Zerstörung verfiel, dahinschwand, desto mehr trat die „Leiche“ zurück, wurde das real

---

und Freude zu leben und einst dem Gotte gegen den Wolf streiten zu helfen (S. 73). Zu 1 gehörten ursprünglich auch die später unter die *einherjar* und *ásynjur* versetzten *walkyrjen* (blutsaugerische Kampfhexen S. 74 ff.) und vielleicht auch die auf der Walstatt Gefallenen, unter den Männern kämpfenden Weiber, die zu Freyja kamen (S. 87 f).

[1] Zu Neckels Buch nimmt Schreuer II, 2 f. 113 Stellung.

geschaute Bild des Toten der Träger seiner Persönlichkeit (Leichenkult > Ahnenkult, Grab > Jenseits). Das Erinnerungsbild des Toten blieb aber auch für das Zeitalter des Seelenglaubens in Herrschaft (Stufenreihe der Seelenvorstellungen S. 394 ff.: Stoffliche und stofflose Seele; Leichenbestattung und Leichenverbrennung). Erst das Christentum hat den Toten spiritualisiert, nun ist seine Seele und seine Rechtspersönlichkeit nicht mehr von dieser Welt. Vom Rechtsleben des Toten in den verschiedenen religionsgeschichtlichen Epochen wird im II. Heft ausführlicher gehandelt (Familienrecht S. 5 ff. [Sippen- und Hausgemeinschaft, Schwurbrüderschaft und Gefolgschaft, Bestattungsgebräuche und Totenkult], Strafrecht S. 154 ff. [der Tote nimmt Blutrache; Wergeld und Totenopfer]).

Arch. 19, 196 ist bereits über den ägyptischen Fund berichtet worden, der unserem vaterländischen Orakelwesen die Seherin *Waluburg* hinzufügte; K. Helm ist in Paul und Braunes Beiträgen 43, 337 genauer darauf eingegangen. Eine gelegentliche Lesefrucht[1] hat R. Meißner veranlaßt, die altgermanische und altnordische Divination (einschließlich des Losorakels und des *seiþr*) zu erörtern und in einer gut geordneten Abhandlung die einschlagenden Zeugnisse sachkundig zu interpretieren (*Ganga til fréttar* Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde 1917, S. 1. 97).[2] Auch das verwickelte Problem der Gottesurteile hat einen neuen Bearbeiter gefunden (H. af Trolle *Om ordalierna hos de germanska Folken.* Stockholm 1916). Das Runenwesen und der Runenzauber ist in dem von M. Olsen fortgesetzten norwegischen Inschriftenwerk (*Norges indskrifter med de œldre runer* II. Christiania 1917) eingehend berücksichtigt worden (Magische Runenzeichen S. 599, *gandr* S. 615,

[1] *Fret, frith* in Schottland und auf den Hebriden setzt anord. *fré* (nicht ags. *freht*) voraus; vgl. mengl. *frete*.

[2] M. Olsen *Varþlokkur. Maal og Minne* 1916, 1; L. Weniger *Loosorakel bei Germanen.* Sokrates 5 (1917), 433; P. Petsch *Über Zeichenrunen und Verwandtes.* Zeitschr. f. deutschen Unterricht 31 (1917), 433.

Trylleruner S. 670,[1] zauberkräftige Runenmeister [*gudja*] schützen die Gräber und die Toten S. 624 ff.)[2]. E. Goldmann (Archiv 11, 120) setzte seine interessanten Studien, wie Zauberbrauch in den Rechtsbrauch eingegangen ist, fort[3]; Hexenprozesse hat B. Gadelius ausgeschöpft (Tro och öfvertroi gångna tider. Stockholm 1912—13), dem bekannten norwegischen Sammelwerk Bangs hat nunmehr F. Ohrt (Danmarks Trylleformler. København 1917) ein dänisches Gegenstück angereiht. Die althochdeutschen Zaubersprüche findet man jetzt am bequemsten bei E. Steinmeyer, Die kleineren althochdeutschen Denkmäler. Berlin 1916.

Bei der Quellenkunde gedenken wir in erster Linie der taciteischen *Germania*[4], der Eddalieder[5] und der Sagaliteratur.[6]

---

[1] *Edda* 5 (Kristiania 1916), S. 1. 225 (Magische Alphabete u. a. vgl. H. Gering *Hermes* 51, 632).

[2] S. Feist *Zur Deutung der deutschen Runenspangen.* Zeitschr. f. d. Phil. 47, 1; v. d. Leyen *Zeitschr. d. Ver. f. Volksk.* 25, 236. 26, 81.

[3] *Der Andelang.* Gierkes Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte. Heft 111. Breslau 1912 (Kesselhaken und Herdkette in Glaube, Brauch und Recht der Vorzeit S. 28 ff.; daß *andelang* Kesselhaken bedeute, kann ich nicht zugeben). *Cartam levare* Mitteil. d. Instit. f. österreich. Geschichtsforschung 35 (1914), 1 ff. Dinge oder Personen werden bei einem Rechtsgeschäft auf die Erde gelegt, um ihnen die Dauerhaftigkeit der Mutter Erde zaubermäßig zu verschaffen (*Confortare* durch die Zauberkraft der Erde S. 31. 43 ff.). Über Zauber mit der Fuß-spur vgl. *Danske studier* 1912, 102. 195. 1914, 193 f.

[4] Zur Ausgabe von Gudemann vgl. G. Wissowa *Gött. gel. Anz.* 1916, 656. Derselbe *Interpretatio romana* (römische Götter im Barbarenland), Archiv 19, 1. *Isis Sueborum:* Helm *Paul und Braunes Beitr.* 43, 527; Waldkult: E. Norden *Agnostos Theos* S. 92. 116—117; C. Clemen *Rhein. Museum* 1918, 155. — F. Hertlein *Die Jahreszeitensockel an den Juppitersäulen,* Korrespondenzbl. des Gesamtvereins d. deutschen Geschichts- und Altertumsvereine 1916, 1. G. Wissowa *Juno auf den Viergöttersteinen.* Korrespondenzbl. d. römisch-germanischen Kommission 1917, 175. Matroneninschriften: H. Lehner *Die antiken Steindenkmäler des Prov.-Museums in Bonn.* Bonn 1918; *Alaferhuiae: Zeitschr. f. d. Alt.* 54, 172.

[5] *Vǫluspá: Arkiv f. nord. fil.* 30, 43. 129; *Hymeskviþa: Danske studier* 1915, 113; *Sólarljóþ: Skrifter utgit of videnskapsselskapet i Kristiania* 1914. Fil. hist. Kl. II nr. 7; *Edda* 5 (1916), 139.

[6] G. Wenz *Die Fridþjofsaga.* Halle 1914; F. R. Schröder *Halfdanarsaga Eysteinssonar.* Halle 1917 (Beziehungen der Saga zum Märchen).

Altnorwegische Balladen sind von K. Liestøl in ausgezeichneter Weise bearbeitet und ihre mythologischen Reste sachverständig beurteilt worden (Norske tryllevisor. Kristiania 1915) Unter den altdeutschen Quellen sind es die Merseburger Zaubersprüche[1] und das Muspilli[2], die der Deutung harren und zu neuen Lösungen ihrer Rätsel verlocken. Die religiöse Volkskunde des Mittelalters hat die Forschung noch nicht im selben Maße zu fesseln vermocht.[3] Um die Volksüberlieferungen, die in unserer mittelhochdeutschen Literatur stecken, bemühten sich H. W. Puckett (*Elementargeister as literary characters in the middelhigh-german epic. Journ. of english and germanic philol.* 15, 177) und A. Lütjens (Der Zwerg in der deutschen Heldendichtung des Mittelalters. Breslau 1911 = Germanist. Abhandlungen 38).[4] Mit Luther betreten wir den neueren

Übersetzungen: *Thule Altnordische Dichtung und Prosa*, herausgeg. von F. Niedner. Jena 1911 ff.

[1] *Zeitschr. f. d. Alt.* 55, 148; *Bayr. Hefte f Volkskunde* 1, 270; *Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1915, 278. R Th. Christiansen *Die finnischen und nordischen Varianten des 2. Merseburger Spruches.* Helsingfors 1915 (Folklore fellows Communications 18).

[2] *Danske Studier* 1913, 196. 202; *Paul und Braunes Beiträge* 40, 349. 425. 41, 192; *Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1918, 414; vgl. auch E. Peters *Quellen und Charakter der Paradiesvorstellungen in der deutschen Dichtung vom 9. bis 12. Jahrh.* Breslau 1915. (Germanist. Abhandlungen 48.)

[3] G. Ehrismann *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters* I. Teil: Die althochdeutsche Literatur. München 1918. F. Hautkappe *Über die altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen zu Caesarius von Arles.* Münster 1917; Zur Literatur- und Quellenkunde der Bußbücher: *Oberbayrisches Archiv* 52, 156. 54, 249; Frater Rudolfus (o. S. 222): A. Franz *Theolog. Quartalsschrift* 88, 411. (Klapper S. 28 ff.; er nennt u. a. S. 36. 49. 51 eine Art von Hauskobolden *[stetewaldin]*, mit denen R. Hahn *Mitteil. d. Gesch. und Altertumsver. zu Liegnitz* 5, 1 sich beschäftigt). Eine Fülle von Material schüttet K. Burdach aus in seiner Ausgabe des „*Ackermann aus Böhmen*" (Berlin 1917); vgl. z. B. über den Tod als mythologische Figur S. 243 ff.

[4] Wertlos ist F. Kondziella *Volkstümliche Sitten und Bräuche im mhd. Volksepos.* Mit vergleichenden Anmerkungen. Breslau 1912 (Wort und Brauch 8).

Zeitraum.[1] „Überreste altgermanischen Heldentums“ sind auch bei Shakespeare sehr dünn gesät (A. Ackermann, Der Seelenglaube bei Shakespeare. Frauenfeld 1914). Die folkloristische Literatur kann hier nicht ausführlicher berücksichtigt werden.[2] Allzu groß ist die Schar gut gemeinter, auch mehr oder weniger gut geschriebener, aber für die Wissenschaft überflüssiger Kompilationen.[3] Erst in den Anfängen steht die wissenschaftliche Bearbeitung des durch den Weltkrieg erweckten Volks- und Soldatenaberglaubens.[4]

---

[1] E. Klingner *Luther und der deutsche Volksaberglaube.* Berlin 1912 (Palaestra 56): Teufelsglaube S. 18, Dämonen S. 47, Nigromantie S. 65, Alchemie und Astrologie S. 100, Hexen S. 74, Omina und andere von Luther bekämpfte Volksbräuche S. 92. 112.

[2] F. v. d. Leyen *Die deutsche Volkskunde* in „Deutsche Abende“ (Berlin 1916) Nr. 5; J. Weigert *Das Dorf entlang.* Freiburg 1915; H. Bächtold *Die Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit.* I. Basel 1914. W. Manz *Volksbrauch und Volksglaube des Sarganserlandes.* Basel 1916 (Schriften der schweizer. Gesellsch. f. Volkskunde XI—XII). P. Sartori *Sitte und Brauch.* Leipzig 1910—14 (Handbücher zur Volkskunde V—VIII). E. Fehrle *Deutsche Feste und Volksbräuche.* Leipzig 1916 (Aus Natur und Geisteswelt 518). E. Kück und H. Sohnrey *Feste und Spiele des deutschen Landvolkes.* 2. Aufl. Berlin 1911. — *Beiträge zur Religionswissenschaft*, herausgeg. von der religionswissensch. Gesellsch. in Stockholm. Leipzig 1912 ff.

[3] Ich gebe einige Beispiele: J. Beudel *Zur Volkskunde der Deutschen im Böhmerwalde.* Derselbe *Zur Volkskunde der Deutschen im östlichen und nördlichen Böhmen.* Wien und Prag 1915. M. Höfler *Volksmedizinische Botanik der Germanen.* Wien 1908; E. Lemke *Asphodelos und anderes aus Natur- und Volkskunde.* Allenstein 1914 („diese kleine Sammlung wird nur in vereinzelten Fällen einen bescheidenen Beitrag aufweisen, der dem Volkskundeforscher unbekannt geblieben war“); K. Knortz *Amerikanischer Aberglaube der Gegenwart.* Ein Beitrag zur Volkskunde. Leipzig 1913; Derselbe *Hexen, Teufel und Blocksbergspuk.* Annaberg o. J.

[4] H. Bächtold *Aus Leben und Sprache des Schweizer Soldaten.* Basel 1916 (Schutzbriefe); Derselbe *Deutscher Soldatenbrauch und Soldatenglaube.* Straßburg 1917 (herausgegeb. vom Verband deutscher Vereine für Volkskunde), auf S. 42 ff. findet man ein Literaturverzeichnis und auf S. 45 ff. den Fragebogen. R. Stübe *Der Himmelsbrief.* Tübingen 1918.

Das Hauptmagazin gelehrter Sagen- und Märchenforschung[1] ist nun fast vollendet: J. Bolte und G. Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Neu bearbeitet. 1. bis 3. Band. Leipzig 1913—18. Nach diesem monumentalen Regestenwerk ist das dringendste Bedürfnis, daß die stofflich gesichtete Masse stilgeschichtlich geordnet werde. Künftige Stiluntersuchungen (Archiv 15, 605; o. S. 209) werden auf alle Gruppen und Gattungen volkstümlicher Dichtung sich zu erstrecken haben (K. Spieß, Das deutsche Volksmärchen. Leipzig 1917 = Aus Natur und Geisteswelt 587; M. Moe, Episke love. Edda 2, 1. 233; vgl. Danske Studier 1915, 71. 1916, 45).[2]

---

[1] *Deutscher Sagenschatz*, herausgegeb. von P. Zaunert. Jena 1917 ff. (G. Goyert und K. Wolter *Vlämische Sagen* 1917). H. Plischke *Die Sage vom wilden Heer im deutschen Volke.* Diss. Leipzig 1914 (Percht-Holle S. 47 ff.); V. Schweda *Die Sagen vom wilden Jäger und vom schlafenden Heer in der Prov. Posen.* Diss. Greifswald 1915 (dazu *Archiv* 9, 201; *Oskoreidi* Maal og Minne 1912, 80). *Die Märchen der Weltliteratur*, herausgeg. von F. v. d. Leyen und P. Zaunert. Jena 1912 ff. Die neue Ausgabe der von den Brüdern Zingerle gesammelten *Kinder- und Hausmärchen aus Tirol* (Regensburg 1916) ist kein vollwertiger Ersatz der editio princeps. Aus den Sammlungen der Schweizer. Gesellschaft f. Volkskunde hat H. Bächtold *Schweizer Märchen* veröffentlicht (Basel 1916), daneben verdienen die als wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Vereins f. bayr. Volkskunde 1914 erschienenen *Märchen aus Bayern* besondere Hervorhebung.

[2] Hinter den Erwartungen bleiben zurück: W. Bruinier *Die germanische Heldensage.* Leipzig 1915 (Aus Natur und Geisteswelt 486). R. Petsch *Das deutsche Volksrätsel.* Straßburg 1917 (Grundriß der deutschen Volkskunde, herausgegeb. von J. Meier I); vgl. *Paul und Braunes Beiträge* 41, 332 ff.

# III Mitteilungen und Hinweise

## Zum altägyptischen Sternglauben

In seinen eingehenden Studien zum antiken Sternglauben, Leipzig, 1916 hat Pfeiffer die im alten Griechenland volkstümliche Vorstellung besprochen, daß atmosphärische Erscheinungen nicht nur zeitlich mit himmlischen Vorgängen, mit dem Auf- und Untergang, dem Sichtbarwerden usf. von Gestirnen zusammenfielen, sondern von diesen Gestirnen unmittelbar veranlaßt werden. Bei einer Untersuchung der Frage, inwieweit ähnliche Gedankengänge im alten Ägypten herrschten, muß man von einer Heranziehung der Hauptsonnengötter Rā und Horus absehen. Diese waren beim Einsetzen der schriftlichen Überlieferung bereits völlig zu menschen- oder tiergestaltigen Wesen geworden, welche Götter und Menschen beherrschten und die Sonne nur als ein Organ benutzten, vermittels dessen sie ihre Tätigkeit ausübten. Der Sonnengott konnte sich von dem Gestirn loslösen, auf dem Herrscherthrone sitzen, umhergehen, auf Erden den künftigen Pharao erzeugen, ohne daß darum die Sonne ihren Platz verließ. Anders lag die Sache bei dem Gotte Åten, „Sonnenscheibe", dessen Verehrung Amenophis IV. dem ganzen Volke aufzuzwingen suchte. Dieser Åten war und blieb das Gestirn selbst. Ohne daß eine Anthropomorphisierung stattgefunden hätte, beherrschte dieses die Welt, spendete Licht, Wärme und alles Gute.

Auffallend gering war in der ägyptischen Religion die Bedeutung des Mondes. Es gab zwar einen Sondergott desselben Åāh, doch wird dieser nur selten als einzelstehende Gottheit genannt, lieber verschmolz man ihn mit anderen Göttern zu Mischgestalten, wie Åāh-Thoth. Noch häufiger übernahmen andere Götter, wie Thoth und Chunsu, ohne solche Verschmelzung, zu ihrer sonstigen Tätigkeit auch die des Mondes und ließen ihn hierdurch seine selbständige Persönlichkeit einbüßen. Es machte sich bei dieser Übertragung ein Bestreben geltend, welches sich in zahlreichen Fällen in der Geschichte der ägyptischen Religion feststellen läßt. Man suchte im Laufe der Zeit alte Sondergottheiten mit beschränktem Wirkungskreise durch Gottheiten von umfassenderer Bedeutung zu ersetzen und diesen die Funktionen der einstigen Sondergottheiten als

Nebentätigkeit zu übertragen[1]. Freilich wurde dieser Gedanke nicht systematisch durchgearbeitet und führte nicht zum Verschwinden der alten Sondergötter, welche ohne weiteres neben den ihre Tätigkeit übernehmenden großen Gottheiten fortbestehen konnten.

Die Verbindung mit großen Göttern trat auch bei einigen der Planeten, welche alle als männlich galten, ein. Juppiter, Saturn und Mars verknüpfte man, wie ihre Namen[2] und auf sie bezügliche Texte zeigen, mit einem Horus, welcher vermutlich mit dem Sonnengotte Horus im Zusammenhang stand. Merkur und Venus hielten sich selbständiger, wenn auch letztere gelegentlich zu Osiris, Merkur ganz vereinzelt zu Set in Beziehung gebracht wurde. Von den Fixsternen verbindet sich der für Ägypten wichtigste, die Sothis[3], der Sirius, nicht selten bereits in früher Zeit und von da an ständig mit Isis. Es ist daher, auch wenn Sothis allein genannt wird, im Einzelfalle kaum möglich zu entscheiden, ob man unter ihr den Stern selbst oder die sich in ihm offenbarende Isis zu verstehen hat. Bei andern Sternbildern[4] tritt die Verbindung mit großen Gottheiten mehr gelegentlich auf[5]. So wird das weibliche Nilpferd vereinzelt mit Isis, der Stierschenkel mit Set verbunden[6], meist gelten aber diese Gestirne als selbständige Wesenheiten.

Von meteorologischen Erscheinungen, welche ein Sternbild begleiteten, ist nur selten die Rede, und dann ist es meist unklar, ob der Ägypter annahm, daß das Gestirn die Erscheinung *ποιεῖ* und nicht nur *σημαίνει*. Daß man erstere Ansicht, welche sich mit der Auffassung des Aten durch Amenophis IV. deckt, bereits etwa 100 Jahre vor dessen Reform hegen und glauben konnte, daß ein Stern selbst, nicht eine in ihm sich offenbarende Gottheit der Ver-

---

[1] Verdrängung der alten Monatsgötter Wiedemann *Orient. Lit. Zeit.* 6. Sp. 3 ff.; der sog. 4 Totengenien *Sphinx* 16 S. 52 f.; von Totengöttern *Theol. Lit. Zeit.* 36. Sp. 131.

[2] Für die ägyptischen Planeten vgl. Brugsch *Thesaurus Inscript. Aegypt.* I S 63 ff.; *Die Ägyptologie* S. 335 ff.; Lepsius *Die Chronologie der Ägypter* S 84 ff.

[3] Das Material für Sothis am vollständigsten bei Röder *Sothis* in Roscher, Lex. der griech. Myth. 4. Sp. 1273 ff.; zahlreiche Denkmälerangaben für Isis-Sothis als Stern bei Brugsch *Thesaurus*. I.

[4] Ein tatsächlicher Sternkult wird in den ägyptischen Texten sehr selten erwähnt; vgl. Wiedemann *Rec. de Trav. rel. à l'Egypt.* 17 S. 12.

[5] Auf einem Denkmal im Louvre (D. 37; Brugsch *Thesaurus* I S. 179 ff.), welches vermutlich aus Saft el Hine stammt und aus der Zeit etwa Nectanebus I. herrührt (vgl. den Naos von Saft el Hine bei Naville *Goshen* London 1887, und den von dort nach El Arisch verschleppten Naos bei Griffith *The Antiquities of Tell el Yahndîyeh* S. 70 ff.) werden die Sternregenten von Tagesdekaden, welche Stürme, Regenschauer, den Tod, usf veranlassen, mit dem Gotte Sepd des Nomos Arabia verschmolzen.

[6] Stellen bei Brugsch *Thesaurus* I. S. 121 ff., 128; *Ägyptologie* S. 343 f.

anlasser eines meteorologischen Vorganges sei, beweist eine im offiziellen Auftrage hergestellte Inschrift Thutmosis' III. In seiner sog. poetischen Stele[1] heißt es von diesem Herrscher, die Bewohner des Ostlandes sähen ihn „wie den Seschet-Stern (mit Krokodil determiniert[2]), der ausstreut (das Wort ist mit dem Sämann determiniert) seine Hitze in Flammenglut, der gibt seinen Tau" Leider läßt sich nicht feststellen, inwiefern derartige Vorstellungen in weiteren Kreisen des ägyptischen Volkes Verbreitung gefunden haben. Das aus dem Niltal erhalten gebliebene religionsgeschichtliche Material ist für eine diesbezügliche Untersuchung allzu einseitig. Es beschäftigt sich mit den Geschicken des Verstorbenen und mit dem Tempelkulte der großen Götter; Volksvorstellungen, und zu diesen würden derartige Ausgestaltungen des Sternglaubens zu rechnen sein, finden nur in Ausnahmefällen Erwähnung.

Bonn **A. Wiedemann**

## Die „*Traditio per terram*" im griechischen Rechtsbrauch.

Es ist im altgermanischen Rechtsbrauch wohlbekannt, daß bei dem Verkauf oder Überlassung eines Grundstücks der Gegenstand des Rechtsgeschäftes durch eine Scholle, ein Rasenstück oder etwas Erde von dem Grundstück, die dem Käufer übergeben wurde, körperlich vergegenwärtigt wurde. Das hieß *tradere per terram vel herbam* oder *cum caespite* und kam nicht nur beim Kaufgeschäft, sondern auch bei der Investitur eines Lehensträgers vor. In den skandinavischen Sprachen wird die Zeremonie mit den Wörtern (schwedisch) *sköta* (Verb) und *skötning* (Substantiv) bezeichnet, weil etwas Erde dem Empfänger in den Schoß geworfen wurde. Die Wörter sind in das mittelalterliche Latein einfach übernommen worden in den Formen *scotare* und *scotatio*, die überall in den Urkunden begegnen.[3]

---

[1] Letzte Veröffentlichung mit Literaturverzeichnis Lacau *Stèles du Nouvel Empire* (Kat. Kairo) S. 17ff., Taf. 7. — Der betreffende Teil des Textes wurde später wörtlich, unter gleicher Determinierung des Sternnamens mit dem Krokodil, auch für Seti I verwendet (Champollion *Not. manuscr.* II. S. 96; Maspero *Genre épistolaire chez les anciens Egyptiens* S. 90; Guieysse *Rec. Trav.* 11. S. 64).

[2] Welcher Stern unter Sesched zu verstehen ist, ist unbekannt. Die Auffassungen als Gestirn (Brugsch *Wörterbuch* S. 1319; Suppl. S. 1136f.), circling star (Breasted *Ancient Records of Egypt* II. S. 264), Planet (Maspero *Genre épistolaire* S. 88), Sirius (Wiedemann *Z. D. M. G.* 32. S. 151), Canopus (Mariette *Not. du Musée de Boulaq*, 6. Aufl. S. 106; Brugsch *Geschichte Ägyptens* S. 35:), feuriger Stern wie ein Komet (Birch *Archaeologia* 28 S. 387), Sternschnuppe (Lefébure *Actes du Congrès des Orientalistes* Algier II. 4. S. 15), Solsticium (E. de Rougé *Rev. arch.* Nouv. Sér. 4. S. 209 f.) sind alle, gelegentlich unter Verwertung eines Wortsinns von *sesched*, welches u. a. „sich im Kreise bewegen" bedeutet, geraten.

[3] J. Grimm *Deutsche Rechtsaltertümer* I[4], 153ff., bes. 157ff.

In Rom kam derselbe Brauch vor im Prozeßverfahren. *profecti simul in agrum* (der Kläger und der Beklagte), *de quo litigabatur, terrae aliquid ex eo, uti unam glebam, in ius in urbem ad praetorem deferrent et in ea gleba tamquam in toto agro vindicarent*, Gellius, N. A. XX, 10. Man hat daraus mit vollem Recht geschlossen, daß einmal auch beim Kaufgeschäft das Grundstück durch eine Scholle vergegenwärtigt wurde. Es gibt ein Zeugnis dafür, daß der Sinn dieses verschollenen Rechtsbrauches dem Volke noch im Anfang der Kaiserzeit lebendig war. Sueton, Vesp. 5 erzählt: *cum aedilem eum* (den Vespasian) *C. Caesar succensus curam verrendis viis non adhibitam luto iussisset oppleri congesto in praetextae sinum, non defuerunt qui interpretarentur quandoque proculcatam desertamque rem publicam civili aliqua perturbatione in tutelam eius ac velut in gremium deventuram.* Die Auslegerweisheit des Sueton können wir auf sich beruhen lassen. Wieviel einfacher und handgreiflicher wird das Omen, wenn man sich an die alte Bedeutung der *traditio per terram* hält! Der Kaiser übergibt etwas Erde seines Landes dem jungen Ädilen, das heißt aber, daß er das ganze Land, was er sein nennt, ihm übergibt.

Die bekannte persische Sitte, Wasser und Erde als Zeichen der Unterwürfigkeit zu verlangen, beruht auf dem nämlichen Rechtsbrauch.[1] Ob sich sonst einige Spuren davon bei den Persern finden, ist mir leider unbekannt.

Es ist längst und öfters bemerkt worden, daß der Mythus denselben „Symbolismus" auch für Griechenland bezeugt.[2] Da aber das wichtigste Zeugnis m. W. nicht hervorgezogen worden ist, dürfte es nicht überflüssig sein, einmal eigens auf den interessanten Brauch zurückzukommen. Besonders ist er in Verbindung mit der viel diskutierten Gründungssage Kyrenes erwähnt worden.[3] In Libyen an der Mündung des Tritonissees erhält Euphamos von dem Triton oder vom Sohne des Poseidon Eurypylos als Gabe eine Erdscholle. Nach dem Sinn der alten Sage bildet diese den Rechtstitel der Kolonisten zum Besitz der libyschen Erde. Nachher ist dieses Sagenmotiv in die verwickelte Gründungsgeschichte Kyrenes verflochten worden. Medea wahrsagt, daß, wenn Euphamos die Scholle bewahrt und in dem Erdschlund am Tainaros niedergelegt hätte, seine Nachkommen im vierten Glied anstatt, wie es gekommen ist, im siebzehnten Kyrene besiedelt haben würden. Nun

---

[1] Die Belegstellen a. a. O. S. 167.

[2] Z. B. A. Gercke *Hermes*, XLI 1906, 455, A. 1; S. Eitrem *Beitr. zur griech. Religionsgesch.* III (Ges. d. Wiss., Kristiania, 1919, II, Nr. 2) S. 24 A. 2 und die in den beiden folgenden Noten angeführten Stellen.

[3] Pind. *Pyth* IV; Apoll. Rh. IV 1549 ff. K. O. Müller *Die Dorier* I 85. Vgl. Studniczka *Kyrene* 105 ff., L. Malten *Kyrene* (Philol. Unters. XX) 121.

wurde die Scholle aber nach Pindar bei Thera über Bord gespült oder nach Apollonios Rhodios ins Meer geworfen; daraus entstand die Insel Thera, von wo aus später Kyrene besiedelt wurde.

Der zweite Mythus betrifft den korinthischen König Aletes.[1] Die Parömiographen erwähnen öfters ein Sprichwort *δέχεται καὶ βῶλον Ἀλήτης*[1], *ἐπὶ τῶν ἅπαντα πρὸς τὸ κρεῖττον ἐκδεχομένων*, wie es erklärt wird. Es ist ein Hexameterschluß und dürtte wohl also aus irgendeinem alten Epos stammen. Die Erzählung lautet, daß Aletes aus Korinth vertrieben wurde und nach Befragung des Orakels zurückzukehren versuchte. Als er in das korinthische Land kam, traf er einen Rinderhirten, den er um etwas Essen bat. Dann heißt es bei Pseudo-Plutarch: *ὁ δὲ βῶλον ἐκ τῆς πήρας ἀράμενος ἐδίδου. ὁ δὲ Ἀ. ἐδέξατο οἰωνισάμενος καὶ εἰπὼν κτλ. ἐκ τῆς πήρας* ist selbstverständlich ein Autoschediasma, das in den anderen Quellen nicht erscheint. Nicht viel besser sind die erklärenden Worte, die bei Diogenianos und Apostolios hinzugefügt sind: *ἄραντα δὲ βῶλον δοῦναι αὐτῷ ὡς τοῦ Διὸς ὄντα.* Das einzige, worauf es ankommt, ist, daß Aletes durch das Ergreifen einer Scholle des Landes von diesem Besitz ergreift.

In diesen Mythen braucht nun nicht mehr als ein leicht verständlicher Symbolismus zu liegen, wie in der verwandten Erzählung bei Herodot VIII 138 von Perdikkas, dem der makedonische König, bei dem er diente, statt des Lohnes den durch den Rauchfang hineinfallenden Sonnenschein gab. Nichts mehr lehrt eine dritte, auch von K. O. Müller a. a. O. zitierte Erzählung. Nach vielen Wanderungen kamen die Änianen in das Land um Inachos. Die Einwohner hatten ein Orakel erhalten, daß, wenn sie das Land mit jemandem teilten, sie das Ganze verlieren würden, die Änianen, daß sie in den Besitz des Landes kommen würden, wenn sie es freiwillig erhielten. Also begab sich ein angesehener Äniane Temon als Bettler verkleidet zu den Inachiern. Zum Spott gab ihm der König eine Scholle; er steckte sie in seinen Ranzen und entfernte sich, ohne um etwas mehr zu bitten. Die Ältesten des Volkes sahen nun den Irrtum ein und versuchten Temon zu ergreifen. Das gelang nicht, und die Änianen kamen in den Besitz des Landes.

Die wichtigste Erzählung steht kurz nachher, Plut. qu. gr. 22. Sie betrifft die Besiedelung Euböas durch die Ioner. Die Söhne des Xuthos, Kothos und Aiklos, kamen nach Euböa, das damals von Äolern bewohnt war. Kothos hatte ein Orakel erhalten, daß es ihm wohlergehen würde, wenn er das Land kaufte. An dem

[1] Plut. *Proverb.* 48, Diogenianos II 38, Zenobios III 22, *Schol. Pind. Nem.* VII am Ende, wo das Orakel aus Dodona: *τότε κρατήσειν, ὅτε τις δῷ βῶλον γῆς*, aus der Erzählung geholt ist. Hesych und Suidas bieten nichts als das Sprichwort und seine Bedeutung.

Ufer traf er einige spielende Kinder, denen er viele fremdartige Spielsachen vorzeigte. Da die Kinder die Spielsachen gern haben mochten, wollte er sie nicht hergeben, wenn sie ihm nicht etwas Erde gäben. Die Kinder nahmen etwas Erde von dem Boden und gaben sie ihm, worauf sie sich mit den Spielsachen entfernten. Da die Äoler das Geschehene erfuhren, steinigten sie im Zorn die Kinder.

Hier ist es ganz deutlich, daß ein Kaufgeschäft in aller Ordnung stattgefunden hat. Die Äoler können es nicht einmal rückgängig machen, sondern müssen sich begnügen, ihren Zorn an den armen Kindern auszulassen, die gesteinigt werden. Die Geschichte erinnert an die Art, wie europäische Kolonisten in vergangenen Jahrhunderten um glitzernde Glasperlen und allerlei Tand den Rothäuten und den Schwarzen wertvolle Grundstücke und Landstriche abgekauft haben. Mancherlei solches mag in der Zeit der Koloniengründung erzählt worden sein. Ein bekanntes Beispiel ist die Sage von der List mit der Rindshaut bei der Gründung Karthagos. Der Wert des erzählten Mythos besteht darin, daß er klar zeigt, daß ein rechtsgültiges Kaufgeschäft durch das Übergeben von etwas Erde bei den Griechen wie bei den alten Germanen einmal abgeschlossen wurde.

Freilich ist dieser Rechtsbrauch noch vor dem Anfang der geschichtlichen Nachrichten abhanden gekommen; die Sage hat aber dieses wie so viele andere Überbleibsel älterer Kulturzustände bewahrt. Diese Sage zeigt, daß auch die übrigen, hier angeführten Sagen sich auf denselben alten Rechtsbrauch beziehen.

Da dieser Brauch sich bei vielen indo-europäischen Völkern wiederfindet, würde man vielleicht geneigt sein, in diesem einen Rest der gemeinschaftlichen Urzeit zu erkennen. Ich glaube, Vorsicht ist geboten, da das indo-germanische Urvolk sicher ein wanderndes Volk gewesen ist. Leist meint, daß der Liegenschaftsprozeß sich als eine spätere Gestaltung erweist, der Prozeß über Fahrnis, der Gegenstände der Haushaltsordnung umfaßt, Frau, Kinder, Hörige, Tiere, leblose Sachen, ist das Ältere[1]. Die *traditio per terram* ist eine so leichtverständliche Form, daß sie sich sehr leicht von selbst ergeben kann. Sie kommt auch im fernen Osten vor. In China geschah die Investitur eines Lehensträgers dadurch, daß ihm eine Scholle übergeben wurde, die vom Altar des Gottes des Erdbodens genommen wurde.[2]

Lund **Martin P. Nilsson**

---

[1] W Leist *Altarisches Jus civile* II, 292 ff.

[2] P. Chavannes *Le dieu du sol dans la Chine antique*, Annales du Musée Guimet, Bibl. des études XXI 438 f.

## Noch einmal Karkinos

(Zu Archiv XIX S. 553)

Weder O. Crusius, Untersuchungen zu den Mimiamben des Herondas 1892 S. 84 ff. noch A Nairn in seinem Kommentar des Herondas (Oxford 1904) S. 50 haben eine plausible Erklärung für die Worte der Kynno im IV. Mimiambus V. 44 ἕστηκε δ' εἴς μ' ὀρεῦσα καρκί(ν)ον μέζον, wodurch die träge Magd Kydilla charakterisiert werden soll, vortragen können, und weder Büchelers Übersetzung '*immo adstat intuens me cancro grandius*' noch Crusius' Wiedergabe in seiner Übersetzung (Göttingen 1893) 'Und glotzt mich größer an wie ein Taschenkrebs!' können befriedigen. Es erledigt sich jede Schwierigkeit, wenn wir auch hier an das Krebsgespenst Karkinos denken, dessen Erwähnung in einem Mimus gewiß nicht auffallend ist.

Halle (Saale) **Otto Kern**

---

## Ein Mithrasdenkmal aus Makedonien

Bei meiner archäologischen Reise im südwestlichen Makedonien im Jahre 1918 konnte ich, dank einem Hinweis des Herrn Leutnant N. Tschilev, ein bis jetzt unbekanntes Mithrasdenkmal besichtigen. Nordwestlich von Prilep, unter der aus dem Mittelalter stammenden Festung Markovi-Kuli (Markusburg)[1], befindet sich eine kleine Höhle, gebildet von kolossalen, vom Berge abgestürzten Felsblöcken; auf dem rechts vom Eingang liegenden Block ist eine halbkreisförmige Fläche, hoch 0,32, breit 0,39 m, geglättet und mit einem ziemlich verwitterten Relief versehen: Mithras Tauroktonos, in gewöhnlicher Kleidung und phrygischer Mütze, tötet den Stier; gegen die Wunde zu springt ein Hund und windet sich eine Schlange. Unter dem Relief, wieder auf einer geglätteten Fläche sieht man Spuren einer griechischen Inschrift (Buchstabenhöhe 0,02 m), von der ich nur folgendes lesen konnte:

ΑΙΛ ΟΥΙΚ . . . . . . ΙΕΚ
Ι·ΛΟ ΑΣ . ΤΟ
ΤΟΓ
ΧΟ ΛΙΙ

Soviel wir wissen, war bis jetzt kein Mithrasdenkmal aus Makedonien bekannt; auch Cumont in der neusten Auflage seines Werkes *Les mystères de Mithra* (III éd. 1913) verzeichnet keines.

Sofia **Gawril Kazarow**

---

## Zu Cyprian dem Magier

Ich habe in den Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissensch., Göttingen 1917 S. 38 ff. Zahns Untersuchungen fortführend erwiesen, daß der

[1] Über diese Festung vgl. P. Milükov *Mitt. des russ. arch. Instit. in Konstantinopel* IV, 1, S. 121 flg. (russ.).

heilige Cyprian von Antiochia seine Verehrung lediglich einer christlichen Novelle von einer Asketin Justa (Justina) verdankt, die um 350 n. Chr. zu Erbauungszwecken gedichtet ist. Alle Figuren der Erzählung tragen, wie ich damals schon (S. 48) bemerkte, Namen aus der Literatur, Aidesios, ihr Vater, den des neuplatonischen Philosophen, der Bischof Anthimos den eines Märtyrerbischofs von Nikomedien; Optatus stammt aus den Perpetua-Akten, Cyprian, der Zauberer, der später Bischof wird, kann nur dem berühmten Cyprian von Karthago den Namen verdanken. Den besten Beleg für diesen Schriftstellergebrauch, Athenaios, ließ ich mir damals entgehen und werde erst durch die fleißige Studie eines früheren Schülers K. Mengis, Die schriftstellerische Technik im Sophistenmahl des Athenaios, 1920, S. 29 ff. darauf geführt, obwohl Kaibel schon die Hauptsache klargestellt hatte. Ich verzichte darauf, Einzelheiten hervorzuheben: Heide und Christ verwenden genau die gleiche Technik für ihre Phantasiegebilde. Man wird aufhören müssen, in der zierlichen Novelle irgendwelche Reste einer Tradition zu suchen. Von Verwechslung zweier Cypriane kann nicht mehr die Rede sein.

R. Reitzenstein

---

## Das „*examen in mensuris*"

Meinen Studien über Ordale[1], zu denen ich in gelegener Zeit weiteren Stoff zu bringen gedenke, möchte ich im folgenden eine neue hinzufügen. In seinem Buche über die „Kirchlichen Benediktionen im Mittelalter" teilt Franz auch zwei Formeln mit über ein nur selten auftretendes Verfahren unter dem Titel „*examen in mensuris*", von denen eine noch ungedruckt war[2]. Seine Erklärung dieser Texte läßt aber eine Reihe von Fragen offen und ist außerdem in Einzelheiten sicher nicht richtig.

Da es sich um kurze Texte handelt, wird es gut sein, sie zur nähern Untersuchung hier im ganzen zu wiederholen, um an der Hand des genauen Wortlauts die zutreffende Deutung zu geben.

Der erste Text ist schon von Rozière[3] und Zeumer[4], freilich mit Fehlern, die Franz verbessert hat, abgedruckt worden. Er stammt aus der Handschrift 306 von Montpellier, datiert aus dem 9. Jahrhundert, und lautet:

*Quidam fideles pro vilibus causis iudicii faciunt examen in mensuris. Ad hoc etiam rite peragendum devota intentione opus habent divinum praesidium. In primis oratio dominica et simbolum cum*

---

[1] Vgl. *Archiv* XIII, 525 ff. XVI, 122 ff. XVIII, 585 ff.
[2] Freiburg 1909, II, 390 ff.
[3] *Receuil* Nr. 625, II, 883.
[4] *Monumenta Germaniae Historica,* Legum Sectio V Formulae Merov. et Karol. aevi 639.

*letania decantent, deinde psalmos: „Exaudi, deus, orationem meam, cum deprecor“* (63). *„Levavi“* (120). *„Ad te levavi“* (122). *„Domine, exaudi“* (142). *Evangelium legitur secundum Lucam: „Estote ergo misericordes“ usque „remetietur vobis“* (Luc. 6, 36—38).

*Deus omnipotens Sabaoth, qui celorum continens thronos et abyssos intueris, domine, rex regum, qui omnem creaturam in mensura spirituali et pondere divino disposuisti, qui furtum Achan prope Hiericho per sortis iuditia Josue revelasti* (Jos. 7, 13 - 25); *qui Jezechieli prophetae limen angelorum* (= angulorum) *calamo mensurantem per latitudinem, longitudinem, sublimitatem, profunditatem [ostendisti]* (Ez. 40, 3—49), *qui verbum apostoli concordantem demonstrasti* (Eph. 3, 18), *exaudi nos propicius per gratiam sancti spiritus et per sanctae crucis virtutem et sanctae dei genitricis virginisque Mariae et omnium sanctorum tuorum intercessionem, quicquid in hac quaesituri sumus mensura, verissimi examinis tui probatione declara.*

Der zweite, längere Text ist der Sankt Gallener Handschrift 932 p. 521 entnommen, die aus dem 15. Jahrhundert stammt. Er lautet:

*Ordo iudicii in mensura. Quidam fideles pro levibus causis iudicii faciunt examen in mensuris etc.*

*1. Deus omnipotens Sabaoth, qui celorum continens etc.*

*2. Adiuratio mensure. Coniuro te, genus mensure, per patrem, qui cum filio sanctoque cooperante spiritu in principio mundum in verbo, mensura et pondere disposuit* (Sap. 11, 21), *ut, si homo iste praenotati furti sit innocens, sibi statutum terminum non excedas, si autem obiecte sibi cause reus est, terminum excedere [debeas], ut et voci creatoris tui obedias et nomen eius benedicat, qui vivit.*

*3. Item alia. Domine Jesu Christe, qui liberasti, antequam incarnatus esses, Abraham de Ur Chaldeorum* (Gen. 11, 31) *et tres pueros de camino ignis, quique incarnatus crucis patibulum [pro salute humani] generis ascendisti et ad inferos descendens electos tecum reduxisti, impios vero claustris barbareis dimisisti: iudica causam, quesumus, istius mensure secundum iudicium iustitiae tue, qui cum patre.*

Über das anzuwendende Verfahren fehlen alle Anweisungen. Man muß sich also mit dem Raten helfen. Schon Zeumer dachte an eine Losprobe[1]. Franz deutet den ersten Text auf Grund der richtigen Lesart „Achan“ für die Rozière'sche „arcam“, die auch Zeumer übernommen hatte, von hier aus gleichfalls in diesem Sinne. Es sei auf die größere oder geringere Länge der dabei verwendeten

---

[1] a. a. O. 639: *Hoc „examen in mensuris“ ad iudicium sortis spectare videtur. Quod ideo fortasse ita appellari potuit, quia calamus extractus mensurabatur, utrum longior an brevior esset.*

Stäbchen angekommen. Zu dieser Annahme scheine die Erwähnung des Engels zu berechtigen, der nach der Vision Ezechiels die einzelnen Teile des neuen Tempels nach Länge, Breite und Höhe mißt. Man könne demnach an ein Verfahren denken, wie es nach der Lex Frisonum tit. XIV[1] bei einem Mord angewendet wurde, nur daß bei dem *examen in mensuris* ungleiche Länge der Stäbchen vorgesehen sei.

Im Gegensatz dazu stehe die andere Formel. Sei die erste ein *examen in mensuris*, so enthalte die zweite eine *adiuratio mensure* und sie rubriziert: *ordo iudicii in mensura*. Sie sehe also nur einen Maßstab vor. Dieser soll sich beim Unschuldigen nicht verlängern, dagegen über die rechte Länge hinausgehen, wenn der Schuldige gemessen wird. Das sei ein Gegenstück zum Wägen der Hexen. Näheres ergebe sich aus den Texten nicht, aber das Verfahren habe sich demnach im Laufe der Jahrhunderte geändert. Soweit Franz.

Ist diese Beweisführung nun richtig? Ohne Frage stimmt eins: es muß sich um ein Los mit Stäbchen handeln, wie man das 2. Mos. 28, 30; 1. Sam. 14, 41ff. (Septuaginta *κατακληροῦν*) voraussetzt und wie sie zum Orakeln auch Hosea 4, 12 (*ἐν ῥάβδοις αὐτοῦ ἀπήγγελον αὐτῷ*) und Ezech 21, 26 (*ἀναβράσαι ῥαβδία*) erwähnt werden. Aber Franz hat übersehen, daß es sich in beiden Formeln um das Gleiche handeln muß und der Unterschied, den er finden will, in Wirklichkeit gar nicht besteht. Zwar lesen wir am Beginn der ersten Formel: *examen in mensuris*, am Ende des Gebets aber: *quicquid in hac quesituri sumus mensura*, und in der zweiten: als Rubrum: *ordo iudicii in mensura*, im Folgenden aber: *quidam ... faciunt examen in mensuris*. In den Texten wird also *mensura* neben *mensurae* ohne Unterschied gebraucht. Der Grund dafür muß wohl darin zu suchen sein, daß man das Verfahren bald bei einem einzelnen, bald bei mehreren Verdächtigen anwendete und daß in jedem Falle mindestens zwei Losstäbchen oder ein Maßstab und ein eigentlicher Losstab zur Verwendung kamen, die gleiche Länge aufwiesen, denn nur so ließ sich ermitteln, ob der Losstab in der Hand des Schuldigen gewachsen sei oder sich verlängert habe (*statutum terminum excedere*). Bei dieser Auffassung läßt sich der Wechsel der Einzahl und Mehrzahl von mensura ungezwungen erklären.

Das seltsame Verfahren hat seine Wurzel wohl in Überlegungen, wie sie uns in der jüdischen Überlieferung der Achan-Geschichte begegnen. „Als Josua den Achan durch das Los bestrafen wollte, da sagte dieser (nämlich Achan): „Wie kannst du dich auf das

---

[1] *Mon. Germ. Histor.* Legg. III, 667. Man versah ein Stäbchen mit einem Kreuz, die Verdächtigen mußten ihre Stäbchen mit der Hausmarke zeichnen und dann auf den Altar legen, worauf sie gezogen wurden. Vgl. auch W. Golther, Handbuch der german. Myth. (1895), 636.

Los verlassen? Wirf Lose zwischen zwei Unschuldigen, so wird das Los auf einen fallen!" Da war Josua sehr betrübt. Er blickte in die zwölf Steine auf der Brust des Hohenpriesters. Es war die Überlieferung verbreitet, daß, wenn ein Stamm gesündigt habe, der Stein dieses Stammes farblos war, sonst aber glänzend. Hier verdunkelte sich die Farbe des Stammes Jehuda. Da erkannte Josua, daß der Sünder aus dem Stamme Jehuda sei, und zwar Achan"[1]. Das Gleiche geschah auch bei Saul, als er Jonathans Sünde aufdeckte (1. Sam. 14, 41). Beide Fälle, Achan und Jonathan, stehen auch nebeneinander in einem Gebet eines examen cum ferro ignito: „*qui furtum Achan et transgressionem Jonathae sorte demonstrasti*"[2]. Das übliche Loswerfen mit ungleichen Stäbchen war also zu leicht angreifbar; mit einem Ordal sollte schon eine handgreifliche Wunderwirkung, ein unverkennbares Eingreifen Gottes verbunden sein. Auf diesem Gedankengang beruht wohl auch das examen in mensuris.

Die Deutung auf gleich lange Stäbchen, die den Verdächtigen in die Hand gegeben wurden in der Erwartung, daß durch ein göttliches Wunder das Stäbchen in der Hand des Schuldigen wachsen und so den Schuldigen verraten würde, gewinnt aber die höchste Wahrscheinlichkeit nicht nur durch den Wortlaut der Formeln, sondern auch durch ein Überlebsel des Ordals. Wuttke erzählt[3]: „Wenn in Masuren ein Hausgenosse sich des Diebstahls verdächtig gemacht hat, läßt der Hausvater die Leute zusammenkommen und verteilt unter sie Strohhalme von gleicher Länge; nach einer Viertelstunde werden die Halme wieder untersucht, wo dann der Halm des Diebes gewachsen sein soll. In einem Falle sei der Dieb auch gefunden worden, weil er aus Furcht vor Entdeckung ein Stück von dem Strohhalme abgebissen habe". Hier haben wir noch das alte, gesuchte Verfahren, das den Formeln entspricht, aber der begleitenden kirchlichen Zeremonien entkleidet.

Luxemburg **Adolf Jacoby**

---

[1] *Archiv* XVII, 134.
[2] Zeumer a. a. O. 640, B II, 1.
[3] *Deutscher Volksaberglaube*[2] 239.

(Abgeschlossen am 6. Dezember 1920.

# I Abhandlungen

## Die *do-ut-des*-Formel in der Opfertheorie

Von **G. van der Leeuw** in Groningen

Unter dem Worte „Opfer“ wird seit langem in der Religionsgeschichte nicht mehr eine einheitliche Größe verstanden. Es kann ja geradezu eine Sache der bloßen Bequemlichkeit scheinen, daß man so verschiedene Handlungen noch mit dem einen Namen andeutet. Es gibt erstens das Geschenkopfer, wo man allerdings wieder unterscheiden muß nach Opfern, wobei die Gabe magisch auf den Gott wirken soll, andere wo sie eine Huldigung oder eine Tributsdarbringung, wieder andere, wo sie eine Bestechung des Gottes bezweckt. In zweiter Linie sind die Speiseopfer zu erwähnen, die sicher nicht ohne weiteres eine Nuance der Geschenkopfer darstellen.[1] Dann kämen die mehr oder weniger sakramentalen Opfermahlzeiten, wobei man das Essen des Gottes scheiden muß von dem Essen mit dem Gotte. Und endlich die Sühnopfer.

Also kann die *do-ut-des*-Formel als Erklärung des Opfers im allgemeinen von vornherein keinen Anspruch auf Geltung erheben; auch als Beschreibung der seelischen Verfassung desjenigen Opferers, der seinem Gotte Geschenke bringt, ist sie längst als fehlerhaft und einseitig rationalistisch erkannt worden. Es kann ja leicht sein, daß das Distichon des Ovid:

*Munera, crede mihi, capiunt hominesque deosque,*
*Placatur donis Iuppiter ipse datis*

die Stimmung vieler Opferer richtig wiedergibt, wie sie auch auf die unsrige manchmal zutreffen möchte, wenn wir unsere

[1] Vgl. die Bemerkungen von Ada Thomsen *Der Trug des Prometheus,* in diesem Archiv 12, 1909 S. 480.

Freunde zu Abendgesellschaften einladen oder ihnen Geschenke verehren. Daß sie aber kein richtiger Ausdruck ist für die seelische Regung desjenigen, der zum erstenmal Geschenke machte, anders gesagt, für das psychische Phänomen, welches dem Geschenkaktus zugrunde liegt, das bedarf jetzt wohl keinen weitläufigen Erörterung. „Diese Theorie ... mutet uns zu, zu glauben, daß die Religion zum Geschäft gemacht werden konnte, bevor ein Geschäftswesen bekannt war; daß Religion besteht oder ursprünglich bestanden hat, nicht im Tun desjenigen, was angenehm ist in den Augen Gottes, sondern im Bestechen der Götter; daß die relativ späte Mißdeutung die ursprüngliche und wahre Meinung des Rituals ist; mit einem Wort, daß in der frühesten religiösen Kundgebung keine Religion war.“[1] Ich habe diesen Bemerkungen Jevons' nichts hinzuzufügen.

Es ist aber vielleicht dennoch möglich, die Formel *do-ut-des* so zu interpretieren, daß sie einen guten Sinn bekommt. Es ist dies auch wünschenswert. Denn, wie das Jevons tut alle Erwägungen, welche sich auf eine Erwiderung oder Lohnung der Opfergabe beziehen, als sekundäre Entartung zu bezeichnen, geht doch nicht an. Es hieße das u. a. das ganze Gelübdewesen aus dem Bereiche der eigentlichen Religion ausschalten.

Ich versuche im folgenden einen solchen Sinn zu finden. Vielleicht daß dann auch herauskommt, daß sich von einer richtig verstandenen *do-ut-des*-Formel Wege finden lassen zum Verständnis der übrigen Opferformen.

Wenn ein Mensch auf primitiver Stufe einem anderen Menschen oder einem Gotte ein Geschenk macht, so bedeutet dies etwas anderes, als wenn wir dasselbe tun. Das Geschenk soll beim Beschenkten nicht nur irgendwelchen Einfluß üben — dieser Einfluß ist auch sicher berechenbar, d. h. magisch

[1] F. B. Jevons *The Idea of God in early religions.* Cambridge 191[illegible] p. 69 sq.

Das Opfer soll den Gott zwingen.[1] Es ist dies aber wohl noch nicht die primitivste Auffassung.

Man hat neuerdings eingesehen, daß bei magischen oder religiösen Handlungen der Glaube an „Götter“ keine notwendige Voraussetzung bildet. Die unpersönliche Kraft, welche man ziemlich allgemein *mana* nennt, vertritt in manchen Vorstellungen der Primitiven und auch der Halbkulturvölker dasjenige, was wir Gott nennen. Es gibt eine gewisse, dem elektrischen Strome zu vergleichende Kraft, welche sich überall manifestiert und welche unter Umständen bei gewissen Personen oder an gewissen Orten solche Dimensionen annehmen kann, daß wir sie übernatürlich oder göttlich nennen würden. Der primitive Mensch sieht aber nur eine Steigerung der allgemeinen Kraft in seinen außergewöhnlichen Menschen und Objekten, während wir uns gewöhnt haben, Gott und das Göttliche als etwas vom übrigen Gegebenen prinzipiell Verschiedenes zu betrachten. Es gibt im primitiven religiösen Denken noch nicht zwei Regionen: die göttliche und die menschliche; es gibt bloß Leben, im gewöhnlichen Maß als das Eigentum jedes Menschen und jedes Dinges kaum beachtet; in gesteigertem Maß als das Vorrecht der außergewöhnlichen Menschen und Dinge auffallend und entsprechend gewertet; immer aber begleitet von Gefühlen, die wir nicht umhin können religiös zu nennen.

Von hier aus fällt Licht auf einen Umstand, welcher der Opfertheorie viele Schwierigkeiten gemacht hat: wie kann unter Umständen der Gott, dem geopfert wird, ganz fehlen und das Tier, welches geopfert wird, als Gott oder göttlich betrachtet werden? Ich denke an die sakramentalen Opfer. Das Problem sieht auf einmal ganz anders aus, wenn man sich vergegenwärtigt, daß das Opfer nicht mit Notwendigkeit persönlich gedachte Götter zur Voraussetzung hat, um es in Empfang zu nehmen, daß vielmehr das Opfer eine Operation be-

[1] Siehe W. Wundt *Völkerpsychologie* VI[2] 3 S. 467.

zweckt in betreff des „Gott-Stoffs“, der unpersönlichen Kraft, nämlich diese Kraft an einem bestimmten Orte, in einem bestimmten Menschen oder Stamme zu verstärken und zu steigern. Es braucht dazu nicht immer „Götter“, d. h. mit vielem Mana versehene Mächtige; die Lebenskraft kann sich ebensogut im zu Opfernden konzentriert haben[1]. Auch kann beides zu gleicher Zeit stattfinden. Es entsteht dann eine Art Wechselwirkung zwischen dem Mana des Gottes (in unserem Sinne) und dem Mana des göttlichen Opfers. Das zweite soll das erstere verstärken, damit der Gott in der Lage sei, seine Verehrer mit Mana zu versehen, und diese wiederum ihn, usw.

Eine solche Wechselwirkung sehe ich angedeutet in der römischen Opferformel *macte esto.*[2] Diese Formel kann wohl nichts anderes bedeuten als: Heil sei dir durch diese Opfergaben, die ich dir bringe, sei stark durch diese meine Gaben. Ein solcher Zuruf in *verbis certis* ist aber nie eine willkürliche Floskel.[3] Es hat gewiß einmal die Anschauung geherrscht, daß die Götter nur durch ständige Nahrung ihrer Kraft zum Kraftspenden fähig seien. Der Betende wird so, nach dem Worte Nietzsches, wirklich zum Segnenden. Er kann nichts erhalten, bevor er etwas gegeben hat. So opfert

---

[1] Der Begriff „Gott“ hat ja durch die Entdeckung des *mana* überhaupt eine unerwartete Ausdehnung und Biegsamkeit erhalten. Gott (in unserem Sinn), Kraft, Seele (der ägypt. Ka z. B.), Schutzgeist, Schicksal, Weltgesetz (Hamingja, Tao usw.), das hängt alles zusammen und ist zum Teil nicht einmal immer zu unterscheiden. Siehe meine Abh.: *„External Soul“, Schutzgeist u. der ägypt. Ka* in: Zeitschr. f. äg. Spr. 54, 1918 S. 56 ff. u. *Process and Drama* in: Constructive Quart. 8, 1920 S. 281 sqq.

[2] Ein Beispiel aus vielen: Cato *Agri cultura* 132: *Iuppiter dapalis, macte istace dape pollucenda esto, macte vino inferio esto.* [Daß *mactus* ursprünglich heißt „gemehrt, gestärkt“, dann „geehrt“, erwies Wünsch *Rh. Mus.* 69, 1913, 127 ff., vgl. Diels *Sitz. Ber. Berl. Akad.* 1921, 238. W.]

[3] Zu vergleichen ist das altgermanische *Ordheill,* Wortglück, der Zuruf, der entweder Segen oder Unglück mit magischer Gewißheit auswirkt, s. V. Grönbech *Vor Folkeaet i Oldtiden* I. Kopenhagen 1909 S. 170. Im 3. Bande dieses wichtigen Buches lese man jetzt auch Interessantes über den bindenden Charakter des Geschenks, S. 60 ff.

ja der Römer auch dem Herde, der Vesta, und wirft kleine Gaben ins Feuer, während er zu gleicher Zeit ganz von diesem Herdfeuer abhängig ist und es verehrt als Inbegriff der göttlichen Lebensfülle.

Es hat die Schwierigkeit des Opferproblems nicht unerheblich vergrößert, daß man sich das Verhältnis des Opfernden zum Göttlichen fast immer nach unserer Weise, d. h. als ein Abhängigkeitsverhältnis vorausgesetzt hat. Dazu stimmte dann natürlich das Sakramentale und das Totemopfer nicht. Aber ebensowenig das Gabenopfer im hier umschriebenen Sinne, wo ja weit eher ein Wechselverhältnis zugrunde liegt: *do ut des*, aber keineswegs in der alten rationalistischen Bedeutung, vielmehr in der einer mystischen Abhängigkeit des Menschen von Gott, Gottes vom Menschen. Der Mensch gibt, damit Gott gebe. Gott gibt, damit der Mensch gebe. Es ist dies von Beiden aber nicht ein willkürlicher Akt, eine Bezeugung der Gnade oder der Liebe, der Untergebenheit oder der Ergebenheit. Dazu ist die ganze Sache zu magisch gedacht: beiderseits wird ein *opus operatum* zustande gebracht. Mechanisch schenkt der Gott, wenn ihm geopfert ist: sein gesteigertes Mana fängt zu wirken an. Und ebensowenig kann der gestärkte Mensch es unterlassen, vom Erworbenen wieder abzugeben.

Es ist diese ganze Darstellung übrigens nicht so fremdartig und ausschließlich primitiv, wie es manchem wohl scheinen möchte. In der Mystik kehren diese Gedanken mit größerer oder geringerer Konsequenz wieder. Segond beschreibt das (mystische) Gebet als eine „*demande d'avoir de quoi donner*": „*Aussi la prière, qui était „demande d'avoir de quoi donner", devient-elle don de ce que l'on avait aussi demandé, à celui-là même qui l'a donné: „Seigneur, je vous donne tout".*"[1] Das ist ja ein vergeistigtes *do ut des* von genau derselben Art, wie es uns bei den Primitiven begegnet, die das Leben nicht nach

[1] J. Segond *La Prière.* Paris 1911 S. 135 ss. 138.

Geist und Materie differenzieren. — Und auch außerhalb der eigentlichen Mystik lebt der Gedanke einer Wechselwirkung — wenn auch ohne die Vorstellung der magischen Folgerichtigkeit der Handlung, in weiten Kreisen fort. Ich erinnere an das Gerhardtsche Lied:

Ich komme, bring' und schenke dir,
Was du mir hast gegeben.

Segond führt Pascal an: „*C'est mon affaire que ta conversion; ne crains point, et prie avec confiance comme pour moi*", und „*Il a été fait péché par moi. Il est plus abominable que moi, et, loin de m' abhorrer, il se tient honoré que j'aille à lui et le secoure.*" Mit Recht zieht Segond die verwandten, wiewohl primitiven Vorstellungen heran des Haoma, des himmlischen Lebens, welches wächst, dank sei den Lobpreisungen der Menschen.[1] Auch der Gedanke eines himmlischen Thesaurus, der wächst durch unsere guten Werke und Gebete, wie es uns aus dem Parsismus und dem Christentum geläufig ist, gehört hierher.

Also hat nicht nur Gott, auch der Mensch etwas zu geben. Deshalb soll der geben, der am meisten hat: dem Hausvater oder dem König oder dem Priester, überhaupt demjenigen, der das meiste Mana hat, wird das Opfern überlassen.

Es existiert übrigens ein enger Zusammenhang zwischen Opfer und Gebet. Beide sind ja analoge Erscheinungen. Das Huldigungsopfer entspricht dem Huldigungsgebet, der Lobpreisung; das rationalistisch gefaßte *do-ut-des*-Opfer dem Bittgebet: das Gelübde ist die Form, welche Opfer und Gebet vereinigt.[2] Dem sakramentalen Opfer im Sinne der oben beschriebenen Wechselwirkung entspräche das mystische Gebet: „*l'identité foncière de la „demande" et de la „réponse"*."[3] Auch in der

---

[1] Segond, a. a. O. p. 144 u. A. 2.

[2] Dem Opfer, bei dem man irgendein Tier für einen Menschen — eigentlich sich selbst — substituiert, könnte man die Selbsthingabe im Gebet vergleichen.

[3] Segond, a. a. O. p. 140.

Mystik ist ja das gewöhnliche religiöse Abhängigkeitsverhältnis nicht vorhanden. Unter Umständen kann auch Gott vom Menschen abhängig sein. Man denke an den cherubinischen Wandersmann. Und Zweck des mystischen Gebets ist die Identifizierung mit dem Höchsten, worin Gott und Mensch kaum mehr zu unterscheiden und die Rollen vertauscht werden können.

Genau wie wir — bei aller Vieldeutigkeit des Ausdrucks — das eine Wort „Opfer" beibehalten, für das Geschenk wie für das Sakrament —, bleiben wir auch, und mit Recht, bei dem einen Ausdruck „Gebet", obwohl anscheinend das Bitt- und Gesprächsgebet mit demjenigen der mystischen Versenkung wenig zu tun hat. In beiden aber existiert die Wechselwirkung zwischen der Kraft im Menschen und der Kraft außer dem Menschen. Der Irokese, wenn er betet, „legt sein *orenda* nieder", weil das Verlangen nach etwas voraussetzt, „daß man sein *orenda* niederlegt, um sich gleichsam einem fremden *orenda* zu unterwerfen".[1] Man könnte sich auch denken, daß die eigene Kraft niedergelegt wird, um die fremde zu verstärken. Einerlei — Kraft muß im Gebet wie im Opfer bezeugt werden; so fordert die Chorführerin in den Choephoren den Chor auf, für Orestes „des Gebetes Kraft" zu zeigen:

*Εἶεν, φιλίαν, δμωίδες οἴκων,*
*πότε δὴ στομάτων*
*δείξομεν ἰσχὺν ἐπ' Ὀρέστῃ;*[2]

Die göttliche Tätigkeit wird erst durch die menschliche ausgelöst. Es soll — durch Opfer oder durch Gebet — Kraft im Universum losgemacht werden. Dazu ist eine Betätigung eigener Kraft erforderlich. Auch diese Kraft ist aber wieder von der Kraft von außerhalb gewirkt. Es gibt viele *orendas*,

[1] J. N. B. Hewitt *Orenda and a Definition of Religion.* American Anthrop. N. S. 4, 1902 p. 33. K. Beth *Religion und Magie bei den Naturvölkern.* Leipzig 1914 S. 159.

[2] Aischylos *Choephoren* 719 sqq.

schließlich sind sie aber alle *orenda.* Wir beten, aber der Geist betet in uns. Spreche ich mit Gott oder spreche ich mit mir selber? Schließlich ist das dem Mystiker gleich.[1] Ist er doch selbst Teil Gottes, seine Kraft ist Gottes Kraft. Und alle Mystiker, wenn sie zu spekulieren anfangen, sind darin einig, daß man mit Gott nicht verkehren kann außer durch Gott: *et quod videtur et quo videtur.* Gott ist dann im Menschen Subjekt und Objekt geworden; umgekehrt wird die Seele selbst das Absolute, indem sie das Absolute denkt.[2] Man kann es auch moderner sagen:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Die Kraft zirkuliert von Gott zu Mensch, von Mensch zu Gott, von innen nach außen, von außen nach innen. Die Gebets- wie die Opferhandlung sind das Ingangsetzen einer Zirkulation, das Drehen des Hebels. Frau Guyon beschreibt ihren Umgang mit Fénelon: *„il se faisait un écoulement presque continuel de Dieu.“*[3] Der Strom durchfloß sie beide.

Wir sind hier mitten im Reiche der Mystik. Mit dem Gespräch mit einem persönlichen Gotte, mit dem Abtreten irgendeines Teuern an einen geliebten Herrn haben dieses Gebet und dieses Opfer nichts zu tun. Hier ist alles unpersönlich, und auch das magische Element ist oft noch gut bewahrt.

---

[1] So besonders in der modernen, pantheistisch-monistischen Mystik, vgl. W. H. Myers *If we ask to whom we pray, the answer (strangely enough) must be that that does not much matter.* Das Gebet ist hier in der Tat eine Operation, das Ingangsetzen eines geistigen Prozesses, es *„operates“*. S. W. James *The Varieties of religious Experience*[21]. London 1911 p. 467. Diese Art des Gebets ist natürlich grundverschieden von dem neuerdings von Heiler als „prophetisch“ charakterisierten.

[2] S. die Ausführungen von G. Siedel *Die Mystik Taulers.* Leipzig 1911 S. 22 ff. über Tauler und Thomas. Über Eckhart in dieser Beziehung: A. Lasson *Meister Eckhart.* Berlin 1860 S. 86 ff.

[3] M. Masson *Fénelon et Mme Guyon.* Paris 1907 p. XXXVII.

Das „Losmachen“ nämlich irgendeiner Lebenskraft setzt magische Vorstellungen voraus; allgemeiner und besser gesagt mit Lévy-Brühl: prälogische Vorstellungen.[1] Es gibt für den primitiven Menschen Zusammenhänge zwischen den Dingen, von welchen wir Modernen nur noch dann etwas verstehen, wenn wir Dichter oder Mystiker oder Kinder sind. Das Magische liegt darin, daß die Art, in welcher auf etwas mit Erfolg eingewirkt wird, sich von unserem zweckmäßigen Handeln durchaus unterscheidet. Ich weiß nichts Besseres, als, anstatt der allbekannten Beispiele aus der Primitivität, ein Fragment von Novalis hierhinzusetzen, welches ja auch zeigt, wie allgemein menschlich das Magische immer noch ist. „Über sogenannte gefährliche Gedanken. Nähern sich etwa manche Gedanken der magischen Grenze? Werden manche ipso facto wahr? Alle Bezauberung geschieht durch partielle Identifikation mit dem Bezauberten, den ich so zwingen kann, eine Sache so zu sehen, zu glauben, zu fühlen, wie ich will.“ Wir haben hier, was man, wenn es Gott betrifft, ein zwingendes Gebet nennen könnte: das Wort, der bloße Gedanke, in Wahrheit aber die Kraft, welche dahinter steht, zwingt neue Kraft. Es wohnt dem Menschen ein Prinzip inne, das zu herrschen und zu zwingen vermag, das seine Kraft hingibt, damit Kraft hingegeben werde: *do ut des.*

Nun ist aber nicht bloß das Verfahren des magisch Betenden oder Opfernden prälogisch; auch die Beziehungen zwischen den Menschen und Gegenständen unter sich sind eigentümlicher Art. Das Bewußtsein der festen, unerschütterlichen Identität fehlt. Es gibt keine Grenzen. Wir berühren hier Lévy-Brühls *„loi de participation“*[2] Die Bororos sind Araras (Papageien). Sie werden keine Papageien nach ihrem Tode, sie sind auch keine verwandelten Papageien, nein, sie sind

[1] L. Lévy-Brühl *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.* Paris 1910 p. 68 ss.

[2] Lévy-Brühl a. a. O. p. 76 ss.

wirklich und wahrhaftig Araras. Ein Mensch ist ein Mensch; unter Umständen aber auch ein Wolf, ein Werwolf. Mein anderthalbjähriger Sohn besitzt ein Bilderbuch, in dem ein Pferd abgebildet ist. Er nennt jetzt alle Bilder und Bücher Pferde. Zu gleicher Zeit weiß er aber ganz genau, was ein Pferd ist, und erkennt es als solches, wenn ihm auf der Straße eins begegnet. Alles fließt über in alles. Alles hängt zusammen. Alles kann zu allem werden.[1] Es herrscht ein geheimnisvoller — Lévy-Brühl sagt: mystischer — Zusammenhang vor zwischen dem Menschen und seinem Totem. Dasselbe Verhältnis kann aber zwischen allen möglichen Sachen oder Personen bestehen. Denn in allen zirkuliert ja dieselbe Lebenskraft. Man kann diese Kraft „losmachen", in Gang setzen in einem Gegenstand mittels einer Operation, welche man mit einem anderen Gegenstand vornimmt. Das Verbrennen des Opfers hat die Steigerung der (göttlich gedachten) Lebenskraft zur Folge. Das mystische Gebet, d. h. die bis ins Unaussprechliche fortgesetzte Steigerung der Konzentration auf das Selbst, bewirkt das Zerfließen der Grenzen zwischen Selbst und Gott. Man wird Gott, indem man immer mehr man selbst wird. Man kann den Satz auch umkehren. In den Worten eines ganz modernen Dichters:

---

[1] Vgl. was H. Oldenberg *Die Lehre der Upanishaden* Göttingen 1915 S. 20, auf Lévy-Brühl fußend, über Indien ausführt: Das Opfer ist das Jahr, das Opfer ist Rede, ist Vieh. Das Auge ist Wahrheit. Und zwar nicht in dem Sinne, worin wir sagen: der Halbmond ist der Islam, der Lorbeer ist der Ruhm, sondern vielmehr im Sinne des frommen Katholiken: das Brot ist der Leib Christi. Das Sakrament des Altars ist in der Tat das wichtigste und augenfälligste Überbleibsel dieser prälogischen Denkweise. — In Ägypten ist das Opfer zu gleicher Zeit das Horusauge oder auch die Schenkel der Feinde des Gottes, die ihm dargebracht werden. Eine Metapher ist nicht gemeint. — Der Priester wird zum Gott durch die Maske, welche er beim Tanz oder sonstiger heiliger Handlung anlegt. Man kann ein anderer sein: Thurnwald sah seinen Wirt krank im Freien sitzend; es stellte sich heraus, daß nicht er eigentlich krank war, sondern seine Frau. Beth *Religion und Magie* S. 104 ff.

*When to the new eyes of thee*
*All things by immortal power,*
*Near or far,*
*Hiddenly*
*To each other linked are,*
*That thou canst not stir a flower*
*Without troubling of a star.*[1]

Oder, wiederum mit einem von Novalis' Fragmenten: „Alles Sichtbare haftet am Unsichtbaren, das Hörbare am Unhörbaren, das Fühlbare am Unfühlbaren." Man sieht, wie sich Urprimitives und Hochmodernes berührt: Namen und Gegenstände haben gewechselt, das Verfahren ist dasselbe geblieben. Am eindringlichsten wurde dies ausgeführt für die indische Gedankenwelt von Oldenberg: die primitive Prälogik, der es keine Schwierigkeit macht „dieses und zugleich etwas anderes zu sein", hängt unmittelbar zusammen mit der raffinierten Spekulation des *tat tvam asi.*[2]

Um zum Opfer zurückzukehren: im allgemeinen kann man sagen, daß in ihm Lebenskraft zum Besten des Opfernden in Bewegung gesetzt wird. Es ist dabei zunächst ziemlich gleichgültig, ob diese Lebenskraft in einem Gotte wohnt und — mittels der heiligen, lebenskräftigen Speise — durch den Opfernden zu zirkulieren genötigt wird, oder ob die Lebenskraft im Opfer selbst liegt und direkt vom Opfernden als Speise genossen wird.[3] Ursprünglich wird wohl die Nahrung, auf welcher das Leben beruhte, genossen sein im religiösen, d. h. nach späteren Begriffen, sakramentalen Sinn. Jede Mahlzeit war ein Sakrament, wie ja auch die Vorratskammer bei manchen Völkern heilig gehalten wurde (Ägypten; Rom: *penus*). Dann wurde die primitive, altehrwürdige Speise (Milch und Honig[4]) zur Götternahrung oder zur Speise des Götterlandes. Sie konnte aber

---

[1] Francis Thompson.

[2] Oldenberg a. a. O S. 126.

[3] Man könnte auch sagen: der Strom des Lebens geht von Gott aus durch das Opfer zum Opfernden und umgekehrt; so kommt ja auch der Gedanke des „*intermédiaire*", von Hubert und Mauss einseitig betont, zu seinem Recht; *Mélanges d'Histoire des Religions.* Paris 1909.

[4] H. Usener *Rhein. Mus.* 1902 S. 177 ff. = *Kl. Schr.* IV 398 ff.

auch selbst als göttlich betrachtet werden: dann wird die Mahlzeit ein Opfer.[1]

Sowohl bei dem Beschenken der Götter (mit Speisen oder anderen das Leben erhöhenden Sachen) als bei der sakramentalen Mahlzeit liegt aber die Vorstellung der Wechselwirkung — des *do ut des*, aber ganz unpersönlich gedacht — zugrunde. Sogar das Sühnopfer könnte von hier aus Licht erhalten, indem es als eine Wiederfestmachung des zu Unrecht Losgemachten, als ein Versuch der Wiederherstellung der Lebenszirkulation aufzufassen wäre.

Am großartigsten und konsequentesten hat sich diese Auffassung des Opfers in Indien entwickelt, während bei den Semiten die Idee der Huldigung oder auch der Selbsthingabe, aber dann mehr persönlich, hervortrat. In Indien wurde das Opfer zu einem mit automatischer Bestimmtheit vor sich gehenden Prozeß: „Man erfaßt das Geschehen, wie es in primitivster Form schon jene vorgeschichtliche Weltauffassung getan hat, als beruhend auf dem Spiel von Kräften, die das Universum durchwalten, und deren Wirkungsweise, von fern der Naturgesetzlichkeit des modernen Weltbildes vergleichbar, der Kenner zu berechnen und wie er will zu lenken weiß. Dieser Kenner aber ist man selbst.“[2] Das Opfer ist hier im eigentlichen Sinne zum Weltprozeß geworden. Der Mensch versteht es zu beherrschen. Das Zentrum der Lebenskraft liegt in ihm selbst, er ist der Durchgangspunkt der Kräfte, welche die Welt bewegen. Götter sind da ebenso überflüssig, wie sie es auf der primitiven Stufe waren.

---

[1] Auf der Höhe der Mystik findet bisweilen eine Rückkehr zur primitiven Auffassung des einen, nicht in göttlich und menschlich oder geistig und fleischlich differenzierten Lebens statt. Von Nikolaus von der Flue und Catharina von Siena wird erzählt, daß sie längere Zeit vom Genuß des Sakramentes im buchstäblichen Sinne lebten. S. J. Görres *Die christliche Mystik*[9] I. Regensburg 1879 S. 372 ff.

[2] Oldenberg a. a. O. S. 16 f.

Die Welt, sie war nicht, eh' ich sie erschuf;
Die Sonne führt' ich aus dem Meer herauf;
Mit mir begann der Mond des Wechsels Lauf;
Auf meinen Wink, in jener ersten Nacht,
Entfaltete sich aller Sterne Pracht.[1]

Die Formel *do ut des* ist gewiß nicht sehr zutreffend. Sie hat aber das Verdienst, diese Selbstwirksamkeit des Menschen im Opfer den Mächten der Welt gegenüber zu betonen.

---

[1] In diesem Sinne konnte Amiel sogar in Schleiermachers Monologen magisches Gefühl finden: „*L'indomptable liberté, l'apothéose de l'individu s'élargissant jusqu'à ne reconnaître rien d'étranger, ni aucune limite, se fortifiant jusqu'à recommencer la création, tel est le point de vue des Monologues.*“

# Schuld und Sünde in der griechischen Religion

Von **Kurt Latte** in Münster

## I

Aus der vollblütigen Jugendfrische des homerischen Menschen quillt all sein Handeln, Gutes und Böses. Dieselbe jäh aufwallende Leidenschaft zeugt die noch von späten Geschlechtern gepriesene Heldentat und den wilden Frevel, dessen die Sage mit Schauder gedenkt. Der selbstherrliche, freie Mann macht im stolzen Gefühl seiner Stärke auch vor dem von Sitte und Brauch anerkannten Rechte des anderen nicht halt, wenn Zorn und Begierde ihn treiben. Eine unbedingte Verurteilung solcher Gewalttat liegt der homerischen Gesellschaft fern; selbst in die Äußerungen der Mißbilligung mischt sich Bewunderung für die ungezügelte Kraft dessen, der vor nichts zurückschreckt, *βίηι καὶ κάρτει εἴκων* (σ 139. ν 143). Fast alle Worte, mit denen das Epos dieses Überschreiten des eigentlichen Machtbereiches, den „Über"mut bezeichnet, werden gelegentlich auch auf den rühmlich heldenhaften Trotz angewandt.[1] Über Wert oder Unwert menschlichen Handelns entscheidet letzten Endes allein der Erfolg. Scheitert ein solcher Übergriff auf fremdes Gebiet an dem überlegenen Willen des Gegners, folgt ihm die Vergeltung, so erzwingt sich die Erkenntnis Raum: die Tat war Unrecht. Und in raschem Umschlag der Stimmung er-

---

[1] M. Wundt *Gesch. d. griech. Ethik* I 13. Mart. Hoffmann *Die eth. Terminologie bei Hom., Hes. u. d. alt. Elegikern u. Jambogr.* Tübingen 1914, 11ff. Ein besonders klares Beispiel ist *ὀβριμοεργός*, dem Wortsinne nach nur der Vollbringer gewaltiger Taten, das aber durchweg von Tadelnswertem gesagt wird (Hoffmann a. a. O. 61). Auf der anderen Seite findet sich selbst *ἀτάσθαλος* ganz abgeschwächt für „streitlustig" (*N* 634. h. Apoll. 67. h. 15, 6).

scheint jetzt als Antrieb nicht mehr das eigene Wollen, sondern eine unselige Verblendung, eine wesensfremde Macht, die den Unglücklichen fortgerissen hat zu Werken des Wahnsinns, für die er nun büßen muß; es sind ἀήσυλα ἔργα[1], die er vollbracht hat, ein Dämon muß ihn dazu verleitet haben.[2] Wie Freud und Leid den Menschen beschieden sind nach der Himmlischen Ratschluß, für den man Gründe weder weiß, noch sucht (ξ 187. σ 132), so nimmt man auch die eigenen Taten und ihre Folgen als etwas Gegebenes hin, ohne je die Frage aufzuwerfen, ob es möglich gewesen wäre, anders zu handeln. Die Götter machen den Menschen besonnen oder töricht (ψ 11), sie haben Klytaimestras Fall bestimmt (γ 269), wie den Frevel des Alexandros (*Z* 356) oder den Raub der Briseis (*T* 270). Das eigentliche Wort für solche „Schickung" ist ἄτη[3]; in ihm

[1] *αἴσυλα, ἀήσυλα* gehört zu ai. yātú, Zauberei, böser Geist. Bechtel *Lexil.* 15.

[2] Vgl. zur Erklärung von *δαιμόνιος* Ameis-Hentze-Cauer zu ξ 443.

[3] Die Literatur bei Havers *Z. Semasiologie v. griech. ἄτη* (Z. f. vgl. Sprachw. 43, 1910, 225 ff.). Dazu Boisacq *Dict. etym.* 96. Bechtel *Lexil.* 3, der mit Recht betont, daß die von den Etymologen angesetzte Grundbedeutung „Wunde" nirgends nachzuweisen ist. Auch der Versuch von Havers (a.a.O.), den von ihm angenommenen ursprünglichen Sinn „Schlag (des Dämons)" *Π* 805 und abgeschwächt *Ω* 480 aufzuweisen, überzeugt nicht. *Τὸν δ' ἄτη φρένας εἷλε Π* 805 kann man nicht gut anders verstehen als sonst *ἆσαι, ἀάσθαι φρένας* (Buttmann *Lexil.* I² 224. Bechtel a.a.O. 13), muß also „Verblendung" übersetzen, nicht „Ohnmacht". *Ω* 480 wird das Unglück des Priamos mit der Not des flüchtigen Totschlägers verglichen, der plötzlich zu aller Erstaunen am fremden Herde schutzheischend auftaucht. Das Gleichnis malt die Stimmung bei beiden Teilen, aber von *stupor*, wie Havers (a. a O. 242) nach Ebeling (*Lex. Hom.* 189) übersetzt, kann keine Rede sein; das Staunen ist auf seiten der Zuschauer (v. 482), *ἄτη* heißt hier Unglück. Von dieser Bedeutung scheint das Wort überhaupt ausgegangen zu sein. Wenigstens ist der Sinn „schuldhafte Tat" nur bei Homer und in der von seiner Diktion beeinflußten Literatur, wie bei den Tragikern, nachzuweisen. Die Prosa der dorischen und nordwestgriechischen Dialekte kennt es nur als „Schaden, Buße" (Belege b. Havers 238), ebenso Herodot I 32 (*ἀτέω* VII 223 scheint durch das homerische Vorbild veranlaßt) und Epicharm frg. 78 Kaib. Dieselbe Bedeutung liegt bei Hesiod durchweg vor (auch

liegen eigene Tat und unverschuldeter Schaden genau so ungetrennt beieinander, wie im Denken der homerischen Zeit, und jeder Versuch der Scheidung, zu dem die Übersetzung gezwungen ist, wird der Eigenart der dahinter stehenden Vorstellung nicht gerecht. Die rasche Tat der Leidenschaft ist ἄτη (*Α* 412. *Ι* 115 u. s.), das Handeln unter dem Zwange des Weines (λ 61. φ 295) und der sinnlichen Triebe (h. Ven. 253); aber auch bloße Nachlässigkeit (*Ι* 537), mangelnde Wachsamkeit (κ 68) heißen so, und selbst wo jeder Gedanke an persönliche Schuld wegfällt, wird das Unheil mit ἄτη bezeichnet (*Ω* 480. μ 372. ο 233). Es wäre verfehlt, wollte man darin eine deterministische Ablehnung der Verantwortung für das eigene Tun erblicken. Nicht der individuelle Anlaß, sondern einzig die Tat selber ist maßgebend für die Folgen. Der Totschläger muß landflüchtig werden, mag er auch *νήπιος, οὐκ ἐθέλων* (*Ψ* 88) gehandelt haben, der Falscheid ist so gut *ἐπίορκος* wie der Meineid (*Κ* 332). Jeder Mißerfolg bringt Schande (*ἐλεγχείη*), einerlei, ob man ihn verschuldet hat oder nicht (*Β* 285. *Δ* 171. *Ψ* 342).[1] Rechtliches und sittliches Empfinden begreifen auf dieser Stufe Verantwortlichkeit ausschließlich unter der Denkform der Erfolgshaftung: die Tat und nicht ihre Gründe sind es, für die der Mann einzustehen hat; sie allein bestimmt das Urteil.[2]

Der Vermenschlichung der Götter entspricht es, daß Vergehen gegen sie qualitativ gar nicht anders gewertet werden

an den beiden von Scherer *De Graec. ἄτης notione*, Diss. Münster 1858, 16 für *mala insolentia illata* beigebrachten Stellen *op.* 216. 231). So dürfte bei Homer eine Sonderentwicklung des Epos vorliegen, psychologisch zu erklären aus der im Text dargelegten Auffassung von Schuld als „Schaden".

[1] Wenn M. Hoffmann a. a. O. 38 (ebenso 48) darin nur einen Mangel „terminologischer" Scheidung erblickt, so legt er den Maßstab unserer modernen Denk- und Ausdrucksweise an, statt den der einheitlichen Bezeichnung entsprechenden einheitlichen Begriff der homerischen Zeit zu suchen.

[2] Parallelen gibt es zahlreich, z. B. Oldenberg *Rel. d. Veda*[2] 295 ff.

als solche gegen Sterbliche. Auch die Sprache kann beides mit denselben Worten bezeichnen. Das trotzige Hohnwort des eben aus höchster Todesnot entronnenen Aias ist *ἄτη* (*δ* 503), der Bruch des beschworenen Vertrages *ὑπερβασίη* (*Γ* 107), so gut wie der Streit, den Eurytion bei der Hochzeit des Peirithoos vom Zaune bricht (*φ* 295) oder das Gebaren der Freier (*γ* 206. *ν* 193 u. s.). Freilich, während Menschen oft Unbill ungerächt hingehen lassen müssen, erreicht die Macht der Olympier den Frevler mit unbedingter Sicherheit. Wer klug ist, wird darum den Zorn der Götter „beachten", „vermeiden" (*ὀπίζεσθαι, ἀλεύασθαι*), und noch viel eindringlicher als sonst erscheint zurückschauender Betrachtung derartiges Tun als Torheit oder als Irrtum, als „Fehl". So nennt man die gegen die Götter gerichtete Untat vorwiegend Verblendung, Wahnsinn; anderseits hat sich ein Wortstamm, der ursprünglich etwa einen Mangel, ein Versäumnis bedeutet haben muß, bei Homer an den meisten Stellen und später fast ausschließlich zur Bezeichnung des religiösen Frevels verengt, nämlich *ἀλιτεῖν* und seine Sippe.[1] Zwar werden diese Ausdrücke auch von Vergehen gegen Menschen gebraucht (*I* 375), Athene nennt Zeus, der ihren Willen kreuzt, im Unmut *ἀλιτρός* (*Θ* 361), ja, in der Odyssee begegnet das Wort sogar einmal für den abgefeimten Fuchs, der sich nicht leicht hinters Licht führen läßt (*ε* 182), eine Verwendung, die anscheinend der Volkssprache angehört (Semon. 7, 7. Ar. Ach. 907). In der Regel jedoch richtet sich das *ἀλιτεῖν* gegen die Götter, so daß wir in ihm das eigentliche Wort der epischen Sprache für religiöse Vergehen zu erblicken haben.

[1] Auf die hier angenommene Grundbedeutung führt *ἠλιτόμηνις* *T* 118, das sich formal von *ἀλιτεῖν, ἀλείτης, ἀλιτρός* nicht trennen läßt und semasiologisch mit ihnen nur auf diesem Wege zu vereinen ist. Deshalb wird sich die Verbindung mit lat. *lis* (Walde s. v.), ahd. *leid* (Boisacq 42) nicht aufrechterhalten lassen. Hes. *ἀλιτόκαρπον· ματαιότεκνον, ἠλιτόμηνις· ὁ μάτην ἐγκαλῶν* könnten spätere Neubildungen nach *ἠλιτόμηνος* sein und bleiben daher besser außer Betracht.

Der Kreis der Handlungen, die nach homerischer Anschauung der Götter Zorn erregen, ist noch ganz eng umgrenzt. Vornehmlich ist es direkte Beleidigung der Himmlischen (ε 108 u. s. Finsler, Homer I² 248); dazu gehört natürlich kultische Vernachlässigung (*E* 177. *I* 534. *M* 6), sowie der Meineid, der den Gott als Bürgen und Rächer aufruft (*T* 265. *Ψ* 595). Darüber hinaus steht wenigstens in den jüngeren Teilen der Ilias und in der Odyssee das Gastrecht, die notwendige Ergänzung der Recht- und Friedlosigkeit des Stammfremden in jeder noch unentwickelten Gesellschaftsordnung, unter Zeus' besonderem Schutze; seine Verletzung gilt als Verstoß gegen das Gebot des Himmelsherrn (*Ω* 570. 157. ζ 207. ξ 283). Abgesehen von dieser einen Ausnahme trifft also der Unwille der Götter nur Handlungen, die sich unmittelbar gegen sie selbst richten; dabei ist aber genau wie bei Unrecht gegen Menschen die böse Absicht, das subjektive Verschulden, ganz unwesentlich. Oineus hat der Artemis keine Opfer gebracht, *ἢ λάθετ' ἢ οὐκ ἐνόησεν* (*I* 537); dennoch trifft ihr Zorn ihn nicht minder hart als den böswilligen Götterverächter. Aus dem Fehlen dieses subjektiven Moments ergibt sich ferner ohne weiteres, daß Sünde für den homerischen Menschen Tatbestand ist, nicht Schuldbewußtsein. Erst das Unheil weckt in ihm das Empfinden, sich vergangen zu haben. Aus dem widrigen Geschick schließt er auf den Groll der Götter, die er gereizt haben muß, selbst wenn ihm jedes Gefühl einer Verfehlung abgeht (*Φ* 83. δ 377. ξ 366. κ 74). Der homerische Sündenbegriff stimmt darin genau mit dem anderer alter Religionen überein. So bezeichnen beispielsweise auch die Israeliten Sünde und Unheil mit dem gleichen Wort und sehen in dem Tatbestand, nicht der Gesinnung, das konstituierende Element der Sünde; auch bei ihnen ist sie wesentlich „Strafverhängnis, nicht Schuldbewußtsein“ (Gunkel in Schiele-Zscharnacks Rel. in Gesch. u. Gegenwart V 990 f.).

Unbekümmert in Taten und Leiden, trotz des lebendigen Gefühles der Abhängigkeit von einem unberechenbaren, als

persönliche Willkür höherer Mächte empfundenen Schicksal, lebt die homerische Welt dahin. Nur hin und wieder klingt in den Gedichten ein fremder Ton an, der Vorbote einer anderen Zeit. Ein vereinzeltes, aber sicher echtes[1] Gleichnis der Patroklie (*Π* 384 ff.) schildert, wie Zeus in Zorn ob Rechtsbeugung und unbilligem Spruch den strömenden Herbstregen sendet, der die Ackerkrume vom Felsen spült und des Landmannes Arbeit zunichte macht. Ergänzend malt die Odyssee das Gedeihen von Volk und Land, das die Götter zum Lohn für den Schutz der *εὐδικίη* verleihen, und nennt den Herrscher, der solches tut, „gottesfürchtig" (*θεουδής τ* 109). Das Wort begegnet erst in der Odyssee; die in ihm liegende Rücksicht auf die Gottheit als ein dauernd das Handeln bestimmendes Gefühl ist etwas Neues, das ebenso bedeutsam auf die folgende Entwicklung vorausweist wie die von Zeus geforderte Gerechtigkeit. Im übrigen decken sich die Äußerungen der Gottesfurcht mit den uns bereits geläufigen Anschauungen; *θεουδής* ist, wer den Göttern reichliche Opfer bringt (*τ* 364) und wer den Schutzflehenden schont (*ξ* 121. *θ* 576 u. s.). Auf das Pietätsverhältnis zwischen Schutzheischendem und Schirmherrn, das sich auf die Nachkommen vererbt[2], wendet die Odyssee auch den neuen Begriff der Frömmigkeit (*ὁσίη*) an. Mit dem gleichen Wort (*οὐχ ὁσίη*) bezeichnet Odysseus es als Sünde, ob der Erschlagenen zu jubeln (*χ* 412) — in sehr fühlbarem Gegensatz zu den Sitten der Ilias, trotzdem er anders als deren Helden in einem *ἐπιδήμιος πόλεμος* (*I* 64) obgesiegt hat. Er fährt fort: Diese bezwang der Götter Schickung und ihre eigenen

[1] Daß die Stelle singulär, aber dem Stile dieser Partie gemäß ist, hat Finsler (*Hom.* I² 252) hervorgehoben. Vgl. jetzt über die Gleichnisse der Patroklie v. Wilamowitz *Ilias u. Homer* 134. 161.

[2] *π* 423. Die Beziehung der Worte auf die Pflichten des *ἱκέτης* gegen seinen Wohltäter verdanke ich einer liebenswürdigen Bemerkung H. Schoenes unter Hinweis auf Cauer z. d. St. Vergleichbar ist die Sage von Ixion, die die Pflichten des Schützlings gegen seinen Wirt einschärft, v. Wilamowitz *Hom. Unters.* 203, 4.

frevelen Werke; deshalb fuhren sie in ihrem Übermut elend dahin. Das Los der Freier erscheint hier als göttliches Strafgericht, das der Mensch sich nicht jubelnd als eigenen Erfolg zurechnen darf, will er durch solchen Triumph nicht den Zorn höherer Mächte auf sich lenken.[1]

Der nur an diesen beiden Stellen bei Homer auftretende Begriff der *ὁσίη* und der verwandte des *ἁγνόν* sind nun wesentlich als eine Abwesenheit ihres Gegenteils, der Befleckung (*ἄγος*) zu verstehen. Es ist der uralte, allen primitiven Religionen eigene Begriff des Tabu, der Sünde, Krankheit und sonstigen Unsegen als eine äußerliche, durch geheimnisvolle Kräfte bewirkte Befleckung auffaßt (Fehrle, Kult. Keuschheit R.G.V.V. VI 43ff. Scheftelowitz, Arch. Rel. W. 17, 1914, 353ff.). Bei Homer begegnet diese Anschauung nur in einzelnen Spuren (Nilsson, Gr. Feste 99): die Achäer werfen nach der Pest die *λύματα* ins Meer (*A* 314), Odysseus reinigt, als er die Freier erschlagen hat, sein Haus mit Schwefel (*χ* 494). Im ganzen jedoch spielen solche Vorstellungen im Denken der homerischen Gesellschaft keine Rolle (Rohde, Psyche[2] I 272. II 71, 1); niemand scheut sich, des Totschlägers Hand zu fassen; das sicherste Zeichen für diese Stellung der epischen Gedichte ist die Tatsache, daß das Wort *ἄγος* in ihnen überhaupt nicht vorkommt. Der animistische Begriff, der zu dem anthropomorphen Götterglauben dieser Kreise nicht paßte, wird wohl ganz bewußt gemieden sein. Denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dieser ganze Vorstellungskomplex schon um seines primitiven Charakters willen in älteste Zeit zurückgeht, obwohl das Dunkel, das über dieser Periode der griechischen Religionsgeschichte liegt, uns die genauere Kenntnis verhüllt. Deshalb müssen auch Zeugnisse einer jüngeren Epoche zur Verdeutlichung herangezogen werden.

[1] In der Stimmung vergleichbar ist das bekannte Wort des Themistokles bei Herodot (VIII 109), daß der Sieg über die Perser nicht das Werk der lebenden Hellenen, sondern der Götter und Heroen ist.

*Ἄγος, μίασμα, μύσος* bezeichnen jeden Zustand, der den Menschen von seinesgleichen sondert und irgendwie in Verbindung mit den unbekannten Mächten bringt, die alles wunderbare Geschehen im Dasein veranlassen. Die Berührung mit dem Tode ebenso wie die Vorgänge des Geschlechtslebens machen unrein, einerlei auf welche Art der Mensch zu ihnen kommt (Eur. I. T. 380). Die Trauer um den verwandten Toten ist ein *μιαίνεσθαι* (I. G. XII 5, 593, 25), die Grabklage ein *ἄγος* (Aesch. Choe. 155), obwohl sie gebotene Pietätspflicht ist. Das technische Wort für das Totenopfer, *ἐναγίζειν*, trägt die Beziehung zu *ἄγος* im Stamm.[1] Erwin Rohde hat zuerst mit aller Schärfe betont, daß individuelle Verantwortung oder gar ein Bewußtsein subjektiver Schuld hier völlig ausgeschaltet sind (Psyche II² 74ff.). Wer seinen Feind in gerechter Notwehr erschlägt, ist unrein und bedarf der *καθαρμοί* (Aesch. Sept. 680). Anderseits ist überall, wo eine direkte Berührung des Täters mit seinem Opfer nicht stattfindet, auch kein *ἄγος* vorhanden. Kreon erklärt, da er Antigone dem sicheren Tode im Grabgewölbe preisgibt, *ἡμεῖς μὲν ἁγνοὶ τοὐπὶ τήνδε τὴν κόρην* (Ant. 889). Er ist nur für die Einschließung verantwortlich; mag aus ihr werden, was will; das Weitere geht ihn nichts an. Gewiß soll der Hörer nach Sophokles' Willen die Worte als Ausflucht empfinden, aber daß sie für die Anschauung der älteren Zeit keineswegs ein bloßes Sophisma sind, lehrt das Verhalten des Pontifex Maximus, der der unkeuschen Vestalin noch einige Lebensmittel in ihr Grab mitgab. Noch

[1] Das dazu gehörige Substantiv steht an einer meist geänderten Stelle der Labyadeninschrift, die *ὀτοτύζειν* in den Straßen verbietet, bis der Leichenzug zum Grabe gekommen ist, *τηνεῖ δ' ἔναγος ἔστω* (C 37). Gewöhnlich schreibt man mit Blaß-Bechtel *δ(ὲ μηδ)ὲν ἄγος*. Aber ein *ἄγος* bleibt die rituelle Grabklage an jedem Ort, nur eben hier ein gebotenes. So wird man *ἔναγος* als Synonym des späteren *ἐναγισμός* fassen müssen. Sobald man entsprechend der im Text angeführten Choephorenstelle das *ὀτοτύζειν* als wesentlichen Teil des Totenkultes anerkennt, das sehr wohl, wie dort mit *ἄγος*, so hier mit *ἔναγος* bezeichnet werden konnte, ist die Überlieferung verständlich.

Euthyphron wird von den Verwandten entgegengehalten, sein Vater, dem ein Sklave in der Grube, in die er ihn hatte werfen lassen, durch Hunger und Kälte umgekommen, habe diesen ja gar nicht „getötet“ (Plat. Euthyphr. 4d). Kausalität wird in dieser Periode nur ganz primitiv materiell erfaßt.

Die lange Zeit zäh festgehaltene Vorstellung von der körperlichen Natur der Befleckung erklärt auch, wie sie sich durch Berührung einem ganz Unbeteiligten anheften kann. Die Chronik von Milet berichtete die Geschichte einer Königin, die sich selber den Tod gibt; ihr Gemahl *ὡς ἐναγὴς παρεχώρησε Φρυγίωι τῆς ἀρχῆς* (Arist. frg. 556 R.[3]; Parthen. 14, 2). Noch Platon ordnet an, wer mit einem wegen Mißhandlung der Eltern Verurteilten zusammengeweilt habe, müsse sich reinigen, *νομίζων κεκοινωνηκέναι ἀλιτηριώδους τύχης* (legg. IX 881e). Überaus häufig begegnet der wohl auf eine alte liturgische Formel zurückgehende Wunsch: der Sünder möge mir nicht Freund noch Hausgenosse sein.[1] Eine ganze Stadt, ein Volk kann die Befleckung in solcher Weise mit treffen. Darum muß man ihren Träger fortjagen, *τὸ ἄγος ἐλαύνειν*, wie die stehende Wendung heißt (Thuk. I 126 u. s.). Vermag doch schon der bloße Anblick des Fluchbeladenen Verderben zu bringen (Soph. O. C. 1482. Eur. I. T. 1229). Anderseits kann man durch eigenes Tun einem anderen ein solches *μίασμα* mitteilen. So drohen die Danaiden, sich an den Altären von Argos zu erhängen und damit Pelasgos ein solches *ἄγος* zu schaffen (Aesch. Sept. 375, aus der gleichen Anschauung ist noch Plut. Cic. 47, 6

[1] Aesch. *frg.* 303 N[2]. Soph. *Ant.* 373. Plat. *legg.* III 696b. Callim. *Cer.* 116 (vgl. Aesch. *Choe.* 291. Plat. *legg.* IX 881e) wiederholen mit leichter Umformung die gleiche Wendung, die wohl aus dem Kultritual stammt. Sie wirkt noch auf hellenistischen Fluchtafeln nach (Audollent *Defix. tab.* 212, 15; *I.G.* XIV 644; vgl. Audollent n. 1b 23. 2a 16. 4a 6. 7b. 8, 9). Bei Eur. *frg.* 852 N.[2], Hor. *c.* III 2, 6 ist damit die gemeinsame Schiffahrt kombiniert. Aus dem gleichen Grunde findet angeblich der Mordprozeß unter freiem Himmel statt: die Richter sollen nicht mit dem Unreinen unter einem Dache weilen (Ant. 5, 11), s. Weinreich *Blutgerichte ἐν ὑπαίθρῳ* (Hermes 56, 1921, 326 ff.).

zu verstehen). Auch der Fluch ist im Grunde nichts anderes als solch ein magischer Akt. Deshalb kann die Fluchformel lauten *αὐτὸν ἐν τῶι ἄγει ἐνέχεσθαι* (Hdt. VI 56) oder *ἀνοσίjα ϝοι γένοιτυ* (Solmsen, Inscr. Gr.[3] 4, 29). Diese Vorstellung von einer automatisch eintretenden, ganz äußerlichen religiösen Unreinheit entbehrte ihrem Wesen nach zunächst jeder Beziehung zu dem inneren Leben des Menschen und überhaupt jeder Wertbetontheit. Wen eine Befleckung trifft, der muß sich durch bestimmte Zeremonien und Opfer reinigen; er weiß genau, was er zu tun hat, oder kann es durch Priester und Orakel erfahren. Damit hat er aber dann seiner Pflicht genügt; er ist wieder rein (Aesch. Eum. 445), mehr fordern weder Menschen noch höhere Mächte von ihm.

Eine Weiterentwicklung, die den Begriff den fortgeschritteneren religiösen und sittlichen Anschauungen anpaßte, wurde erst möglich, als der Glaube an persönliche Götter ihn in seinen Bereich zog. In dem alten Amphiktyonendekret über das Gebiet von Krisa, das Aischines (3, 110) zitiert, heißt die eben angeführte Fluchformel mit bedeutungsvoller Wandlung *ἐναγὴς ἔστω τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τῆς Λητοῦς καὶ τῆς Ἀρτέμιδος καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Προναίας καὶ μήποτε ὁσίως θύσειεν τῶι Ἀπόλλωνι κτλ.* Im Grunde widerspricht die Beschränkung des *ἄγος* auf einen bestimmten Gott dem Wesen der ursprünglichen Vorstellung. Darin kündigt sich das Eindringen einer entwickelteren Auffassung, das Verblassen des animistischen Grundgedankens an. Selbstverständlich hielt sich das Alte noch sehr lange, starb wohl in den niederen Schichten des Volkes nie ganz aus, bis der vom Orient beeinflußte hellenistische Dämonenglaube mit leichter Umformung diese Gedanken von neuem zur Herrschaft brachte (unten S. 295).[1] Schwerlich ist es ein Zufall, daß gerade in Delphi, das man so vielfach um Sühnung von Unheil befragte, zuerst uns die

[1] Beide Vorstellungsreihen stehen auch in den Veden nebeneinander, Oldenberg *Rel. d. Veda*[2] 294 ff.

Umbiegung entgegentritt, daß Sünde nicht mehr Unreinheit schlechthin, sondern Unreinheit vor Apollon ist[1] und es unmöglich macht, dem Gott genehme Opfer zu bringen. Wir erfassen hier wenigstens noch in einem Punkt den Einfluß, den das Pythische Orakel, schon weil es den Fragenden in der Regel Opfer an bestimmte Götter gebot, auf die Entwicklung der Sündenvorstellung ausgeübt haben muß. Erst auf dieser Stufe ist eine Wortbildung wie *ἄθεος*, „der sich um die Götter nicht kümmert", zur Bezeichnung des Sünders möglich.[2] Sünde ist nunmehr, was die Himmlischen tadeln, ein *ἰνμενφές*, wie es das Gottesurteil von Mantinea bezeichnet[3], im Gegensatz zu dem Zustand, da die Gottheit gnädig (*ἵλαος*) ist. Zum erstenmal ist in solchen Wendungen die Entscheidung über Wert und Unwert menschlichen Tuns den Göttern anheimgestellt; wie die Befleckung ihre Strafe herabruft, so wird nun auch umgekehrt jeder, der ihren Zorn erregt hat, *ἄναγνος*, *ἀνόσιος*. Damit war der Weg gewiesen, auf dem alle Gebote, die unter göttlichem Schutz standen, mit diesem Sündenbegriff in Verbindung gesetzt werden konnten; die Bahn für die Weiterentwicklung war frei.

Inzwischen hatte sich auch inhaltlich der Kreis der Handlungen, die man als Sünde empfand, erweitert. Hesiod nennt neben der Vernachlässigung der Opfer, die er als „Torheit" bezeichnet (op. 135), auch mangelnde Ehrerbietung gegen die

---

[1] Ähnlich redet die Tragödie: Polyneikes hat ein *ἄγος θεῶν πατρῴων* auf sich geladen (Aesch. *Sept.* 1017), Oidipus ist *ἐκ θεῶν ἄναγνος* (Soph. *O.R.* 1383).

[2] Pind. *Pyth.* 4, 161. Aesch. *Pers.* 808. *Eum.* 151. 540. Soph. *O.R.* 1360. *El.* 124. *Trach.* 1036.

[3] *I. G.* V 2, 522. Die religiöse Bedeutung des Wortes hat Danielsson *Eranos* 2, 1897, 27 erkannt, der noch auf Aesch. *Ag.* 145 *δεξιὰ μὲν κατάμομφα δὲ φάσματα*, *Choe.* 830 *ἐπίμομφος ἄτα*, Soph. *Ai.* 180 hätte verweisen können. Die von den bisherigen völlig abweichende Deutung der Inschrift durch Comparetti *Ann. della Scuola arch. di Atene* I, 1914, 1 ff. wirkt schon wegen der schweren sprachlichen Anstöße (*κα* als Modalpartikel im Arkad., *ὀρεντήρ* als nom. ag. zu *ὀρίνω*) wenig überzeugend.

Eltern (op. 185. 331) als unmittelbare Beleidigung der Götter, während bei Homer nur der Fluch und die ihn vollstreckenden Erinyen, also dem Wesen nach ein Akt magischer Selbsthilfe, begegnet, mit dem die Eltern frevle Angriffe des eigenen Blutes rächen (Finsler, Homer I² 249). Es sind die beiden Grundpfeiler hellenischer Sittlichkeit, die solchergestalt religiöse Weihe erhalten. Mit dem Gebot, den Göttern zu opfern und die Eltern zu ehren, begannen die „Ermahnungen Chirons“ (Pind. Pyth. 6, 22 u. Schol.), und noch in hellenistischer Zeit sieht man in beiden die wesentlichen Äußerungen der Frömmigkeit (Theophr. ap. Stob. III 3, 42 p. 207, 16 H.; frg. 152 Wimmer. Polyb. 36, 9, 15. Porph. ad Marc. 14, vgl. noch Diels zu Syll.³ 1268). Dazu tritt als Drittes die uns bereits aus Homer geläufige Forderung, sich nicht an dem schutzlosen Fremdling zu vergreifen. Auf Verstöße gegen diese drei Vorschriften folgt die göttliche Strafe (Dieterich, Nekyia 163 ff.). Ergänzend faßt den ganzen Kreis der anerkannten religiösen Ethik eine Stelle der Erga zusammen, die überdies noch Ehebruch mit des Bruders Frau und Gewalttat gegen Waisen mit dem Zorne des Zeus bedroht (op. 327 ff.). So erfährt der Sündenbegriff auch in der Folgezeit in dem Maße, in dem sich die sittlichen Vorstellungen erweiterten, eine stetige inhaltliche Bereicherung. Am bedeutsamsten ist vielleicht, daß auch Hochverrat jetzt unter den religiösen Freveln erscheint, ein Ausfluß der kraftvollen Betonung des Staatsgedankens in den hellenischen Republiken, der indes schwerlich älter ist als die Perserkriege.[1]

[1] Die Belege bei Dieterich *Nekyia* 167 f., dazu jetzt Ziehen *L. S.* 117, 10, wo dem προδότης das Betreten des Tempels untersagt wird. *Προδιδόναι*, das bei Homer und Hesiod fehlt, muß dem Wortsinne nach ursprünglich vom Preisgeben, Ausliefern eines einzelnen, des Sippengenossen, Freundes oder Schutzbefohlenen gebraucht worden sein. So ist *προδωσέταιρον* in dem attischen Skolion Ar. *rep. Ath.* 19, 3 gesagt, nur in dieser Bedeutung verwenden Theognis und Pindar (*frg.* 160) den Stamm. Die Übertragung auf den Verrat an der Gemeinde ist vermutlich erst erfolgt, als Leute wie Ephialtes und Arthmios von Zeleia die Griechen dieses Verbrechen in seiner ganzen Schwere empfinden lehrten.

Viel einschneidender als solch allmählicher Zuwachs einzelner Untaten war es für die Entwicklung des Sündenbegriffes, daß Zeus der Schirmherr des Rechts schlechthin wurde. Bereits in der Ilias legt eine vereinzelte Stelle (s. S. 259) davon Zeugnis ab, und, wie bekannt, bildet der Glaube, daß alle Ungerechtigkeit Sünde ist, aus persönlichstem Erleben des Dichters erwachsen, den Angelpunkt der Hesiodischen „Werke“. Faßt diese Zeit dabei noch vornehmlich den unbilligen Spruch des Richters ins Auge, so empfindet man bald auch jede einzelne ungerechte Tat als religiösen Frevel. Man spürt die leidenschaftliche Energie, mit der dieses Geschlecht um den Gedanken der Gerechtigkeit gerungen hat, in der unbehilflichen Symbolik der Kypseloslade, auf der Dike dargestellt war, die Adikia würgend und mit der freien Hand auf sie einschlagend (Paus. V 18, 2, nachgebildet Masner, Kat. d. ant. Vas. d. öst. Mus. n. 319). In *ἀδικεῖν* hört der Hellene fortan stets auch das Vergehen gegen den Willen der Götter, und die unerschütterliche Überzeugung, daß alles Unrecht Sünde ist und früh oder spät seine Strafe finden wird, klingt durch die Jahrhunderte hellenischer Kultur hindurch. In ergreifender Schlichtheit tönt sie bei Archilochos aus der Klage des Fuchses, dem der Adler die Jungen geraubt hat: Zeus, Vater Zeus, Dein ist die Macht im Himmel, Du schaust auf alles Menschenwerk herab, auf Bös und Gutes, und der Tiere frevle und gerechte Taten stehn in Deiner Hut (frg. 88 Bgk.[4]). Solon verkündet in seiner großen Elegie den Glauben, daß unrecht Gut nimmer gedeiht, und daß Zeus einmal plötzlich Gericht hält, wie ein Gewittersturm über die Lande dahinbraust (frg. 13, 16), und noch Demosthenes verwendet den Gedanken in eindrucksvoller Rhetorik (2, 10. 18, 227). Die zentrale Stellung, welche die Platonische Philosophie der Gerechtigkeit anweist, wurzelt tief in hellenischem Fühlen.

So sind die Götter zu Hütern der Rechtsordnung geworden; jeder Verstoß gegen diese ist zugleich religiöser Frevel und

zieht ihre Ahndung nach sich. Freilich, Gottes Mühlen mahlen langsam und oft stirbt der Sünder dahin, ohne gebüßt zu haben. Aber dann trifft die Rache die kommenden Geschlechter, und der Nachfahre muß für des Ahnen Schuld leiden.[1] Hält man sich vor Augen, daß auch das irdische Recht eine Gesamthaftung der Familie für die Taten ihrer Angehörigen, eine „Solidarität des Geschlechtes" kennt[2], so wird man in dieser Gemeinsamkeit der Verantwortung zunächst den Ausdruck einer festgeschlossenen Gesellschaftsordnung sehen, die den einzelnen nur als Glied der Gemeinschaft gelten läßt. Auch religiös ist ja jeder an dem Fortbestand der Familie, auf dem der Totenkult ruht, noch über das Grab hinaus beteiligt (Rohde, Psyche II² 200, 1). Es ist die Zeit des Geschlechterstaates, die solche Anschauungen hervorgebracht hat. Sie erhielten sich in der Folgezeit unter dem Eindruck der Unmöglichkeit, in die gegebenen Tatsachen des Lebens ein Gleichgewicht zwischen individueller Schuld und Strafe hineinzudeuten. Es ist bezeichnend, daß ein Gedicht der theognideischen Sammlung (731) bereits an der Gerechtigkeit dieser Vergeltung zweifelt, aber die Tatsache derselben als unbestritten hinstellt. Noch der Theaetet nennt unter dem Stadtklatsch, um den der Weise sich nicht kümmert, die Frage, welch Unheil jemand durch der Ahnen Schuld betroffen habe, *τί τωι κακὸν γέγονεν ἐκ προγόνων* (Theaet. 173 d), und an anderer Stelle schildert Platon das Treiben der Bettelpropheten, die sich erbieten, mit Sühnzeremonien Sünden der Vorfahren so gut wie die eigenen abzulösen (rep. II 364 b).

Ungerechtigkeit haben die griechischen Götter seit alters verdammt; freilich, was sie unter dem Wort verstanden, hat sich im Laufe der Jahrhunderte mehr als einmal geändert. Die ältere Zeit sieht darin in erster Reihe listigen Betrug

---

[1] Rohde *Psyche* II² 228, 1 vgl. etwa noch Hom. γ 301. Sol. 12, 29. Theogn. 205. Aesch. *Sept.* 742. Soph. *Ant.* 593. Lys. 12, 36. Dem. 57, 27.

[2] G. Glotz *La solidarité de famille,* Thèse Paris 1904.

(Hes. op. 323. 352. Sol. 13, 7. Pind. Pyth. 4, 247) und offene Gewalttat. Offenbart sich darin bereits eine völlig veränderte Einstellung des Denkens gegenüber dem homerischen Preise des Autolykos, der unter den Menschen hervorragt durch Diebstahl und listige Eide (τ 395), so erfährt der Begriff der Gewalttat, der Hybris, in der Folge eine noch viel tiefergreifende Wandlung. Zunächst hört man, im Anschluß an homerische Anschauungen, in dem Worte lediglich den Übergriff über den eigenen Machtbereich hinaus, der freilich jetzt in steigendem Maße nicht allein den zunächst Verletzten, sondern die Gesamtheit auf den Plan ruft und den Zorn der Götter weckt. Aber durchweg, bei Homer und Hesiod, wie bei Mimnermos und Solon bezeichnet Hybris eine Handlung, ein *ἀνὴρ ὑβριστής* ist, wer frevle Taten verübt.[1] Zuerst Solon stellt daneben den *θυμὸς ἀλιτρός*, den Zeus früher oder später straft (frg. 13, 27), Theognis verbindet das Wort mit *ἀναιδείη* (291) und stellt es in Gegensatz zu *σωφροσύνη* (379). Wenn bei ihm noch, entsprechend dem älteren Sprachgebrauch *κόρος ὕβριν τίκτει* (153), das satte Gefühl des Wohlstandes die übermütige Tat erzeugt, so kann Pindar die Hybris umgekehrt Mutter des *κόρος* nennen (Ol. 13, 10, vgl. Hdt. III 80). Die beiden Begriffe sind also im Laufe des 6. Jh. synonym geworden, Hybris bezeichnet nicht mehr ausschließlich die Tat, sondern auch die ihr zugrunde liegende Gesinnung. Äußerte sich die homerische „Gottesfurcht" noch vorzugsweise in Handlungen (o. S. 259), so gewöhnt man sich jetzt, bereits den dahinter stehenden Willen ethisch zu bewerten. Sünde ist aus einem nur äußeren Geschehen zu einem auch seelischen Vorgang geworden. Es dauerte noch lange, ehe diese Anschauung sich so weit durchgesetzt hatte, daß man lehrte, die Götter sehen ausschließlich auf die Gesinnung, aber die Bahn war beschritten, die zu

---

[1] Hes. *op.* 134. 213 ff. Mimn. 9, 4, vgl. z. d. St. Jacoby *Herm.* 53, 1918, 273 ff. Mit *σχέτλια, κακὰ ἔργα* zusammengestellt Hes. *op.* 146. 191. 238. Sol. 4, 8. 8. 13, 16.

diesem Ergebnis führen mußte. Dem Wandel der Anschauungen, der die Bedeutungsentwicklung von ὕβρις vielleicht mehr gefühlsmäßig als klar bewußt vollzogen hatte, gibt Simonides mit vollem Verständnis für seine Tragweite Ausdruck: jeden will er loben, der nicht vorsätzlich Frevel begeht; kämpfen doch wider die Notwendigkeit nicht einmal die Götter an (frg. 5, 20, vgl. v. Wilamowitz, Sappho und Simonides 172). Der Unterschied zwischen ἑκών und ἄκων, den das Recht seit Drakon gewonnen hatte, macht sich auch in der religiösen Ethik geltend.

Etwas anderes kam hinzu, um den Begriff der Hybris zu vertiefen. Unter dem Eindruck jähen Wechsels und plötzlichen Zusammenbruchs, an denen die Geschichte des 7. und 6. Jh. so reich ist, prägte sich den Hellenen ein tiefes Gefühl für die Unbeständigkeit alles Irdischen ein. Simonides (frg. 32. 39) und Pindar (Ol. 13, 147. Pyth. 2, 90. 164. 3, 106. 8, 135 u. s.) kommen immer wieder auf diesen Gedanken zurück. Alle Größe, jedes Übermaß birgt die Gefahr des Umschlags, deshalb ergeht an den Menschen die Mahnung, sich zu bescheiden; er soll nicht „um Aphrodite freien“ (Alcm. Parth. 17, vgl. Diels, Herm. 31, 1896, 346) oder den Himmel zu stürmen versuchen, wie es im Sprichwort heißt[1] und wie es die Sage von den Frevlern Otos und Ephialtes oder von Bellerophon erzählt. In solchem Sinne verkündet der Pythische Apollon das Gebot der Selbsterkenntnis, lehrt sein Prophet Pindar zu bedenken, οἵας εἰμὲν αἴσας (Pyth. 3, 69). In zahlreichen Geschichten dieser Zeit bekundet sich die Angst vor allzu großem Glück.

[1] Alcm. a. a. O. Pind. *Pyth.* 10, 41. *Isthm.* 7, 64. Verwandt *Isthm.* 5, 14 μὴ μάτευε Ζεὺς γενέσθαι, *Pyth.* 3, 61 μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον σπεῦδε. So sagt noch das Versorakel von Adada (Sterret *The Wolfe exped.* 437, 23) ψαῦσέ τις ἄστρων ἐπιποθῶν διεσφάλη. Einer Zeit, die diesen Schauder zu fühlen verlernt hat, ist „den Himmel berühren“ sprichwörtlich für die höchste Glückseligkeit und das höchste Können: Crusius *Unters. zu Herond.* 96, wo das für die Deutung der Herondasstelle wichtige Apophthegma des Apelles (Plut. *Demetr.* 22, 3) nachzutragen ist. Heinze zu Hor. *c.* I 1, 36. Außerdem Hdt. III 30 und *caelum digito attingere*, Otto *Sprichw. d. Röm.* 63, 10; hinzuzufügen Gaius *inst.* III 98.

Ein dumpfes Grauen vor dem Unberechenbaren, Übergewaltigen in dem Wesen der Gottheit, das allen Denkens spottet, prägt sich in solchen Erzählungen aus. Der Versuch, dafür einen adäquaten Ausdruck aus der menschlichen Sphäre zu finden, blieb freilich roh genug; eine naive Psychologie suchte in dem Neide der Götter auf alles Große die erklärende Formel für die Wechselfälle des Lebens zu finden. Einzelne überragende Naturen, wie Aischylos (Ag. 750), mochten in dieser Vorstellung bereits eine Lästerung erblicken, die große Masse hielt zäh daran fest, und nicht nur Herodot (Jacoby, Art. Herodot in R.E. Sp. 481), sondern selbst Pindar (Pyth. 10, 21) redet gelegentlich so. Die Sprache wahrt in der Verwendung für *ἐπίφϑονος* für verderblich durch alle Zeiten ein Zeugnis für die Macht dieser Anschauung. Sogar Aischylos, der doch den Gedanken selbst ablehnt, vermag sich dem Einflusse dieses Wortgebrauches nicht zu entziehen; er nennt der Erinyen verderbenbringenden Tanz *ἐπίφϑονοι ὀρχησμοί* (Eum. 370) und läßt Artemis den Adlern, welche die trächtige Häsin zerfleischen, *ἐπίφϑονος* sein (Ag. 135). Noch in der Kaiserzeit wird das Wort mit lebendigem Gefühl für den ihm zugrunde liegenden Glauben verwandt.[1] Von dem reichen Hipponikos erzählten sich die attischen Weiber schaudernd, er habe eine Art *spiritus familiaris*, einen *ἀλιτήριος* im Hause (Andoc. 1, 130), in dem die Volksanschauung das über ihm schwebende Verderben verkörpert sah. Aus solchem Empfinden heraus erscheinen Hybris und das gleichwertige *κόρος* als ein Hinausgreifen über die dem Menschen gesetzten Schranken überhaupt. Die Untat wird nun Sünde, weil die in ihr zutage tretende Nichtachtung des Rechts als Überhebung und Verstoß gegen die von den Göttern gesetzten Daseinsformen erscheint, mit denen die Men-

[1] Ein besonders schöner Beleg ist das Edikt des Germanicus, der die ihm erwiesenen überschwenglichen Ehren mit den Worten zurückweist *τὰς ἐπιφϑόνους ἐμοὶ καὶ ἰσοϑέους ἐκφωνήσεις ὑμῶν ... παραιτοῦμαι* (*Sber. Berl. Ak.* 1911, 797, 31, vgl. v. Wilamowitz z. d. St. a. a. O. 819, 1).

schen sich abfinden müssen. *Θνητὰ φρονεῖν*, sein Handeln und Denken in demütiger Einsicht in die Vergänglichkeit alles Irdischen zu mäßigen, so lautet die Mahnung, die noch Sophokles einzuschärfen nicht müde wird (Aesch. Pers. 820. Soph. Ai. 760. frg. 321. 531. Eur. frg. 76[1]). Der Gipfel der Macht verführt zur Hybris (Pind. Pyth. 11, 55. Isthm. 3, 2), das Übermaß vernichtet die Hoffnung auf weiteres Gedeihen (Pind. Pyth. 1, 82), so ist Tantalos ins Verderben geraten (Pind. Ol. 1, 55). Selbst den Preis des Glückes bricht Pindar gelegentlich mit dem Hinweis auf die drohende Gefahr der Überhebung ab (Pyth. 8, 32. Nem. 10, 20). Die Götter hassen den vermessenen Sinn, aus dem die Freveltat entspringt (Aesch. Sept. 502. Suppl. 80. 528), Zeus straft schon Gedanken und Worte, die von dieser Gesinnung zeugen (Aesch. Pers. 827. Soph. Ant. 127). Seinen reinsten Ausdruck findet dieser Glaube in dem zweiten Stasimon des König Oidipus, das als Antwort auf die Hohnworte Iokastes über Sehertrug und täuschende Wahrsprüche Apollons des Dichters Absage an solche sündigen Anschauungen, wie sie damals bereits in Athen im Schwange waren, in mächtigen Worten verkündet: Fromme Reinheit sei allzeit mein Teil. Denn Hybris macht zum Tyrannen, sie lockt den Menschen zu unwegsamen Höhen und zum jähen sicheren Sturz. Hier ist der rücksichtslose Machtwille, dessen Streben keine Grenze achtet, zur Sünde gestempelt, die Staat und Gesellschaft bedroht und an den Schranken der göttlichen Weltordnung unfehlbar scheitern muß.

Dieses tiefe Gefühl für die engen Grenzen, die allem menschlichen Wirken gezogen sind, wird ergänzt durch eine Vorstellung von der Gottheit, die das Unerforschliche, Geheimnisvolle

[1] Die Bacchen verkünden das gleiche Gebot: *τὸ σοφὸν δ᾽ οὐ σοφία τό τε μὴ θνητὰ φρονεῖν. βραχὺς αἰών· ἐπὶ τούτωι δέ τις ἂν μεγάλα διώκων τὰ παρόντ᾽ οὐχὶ φέροι* (395). Der „schrille Hohn“, der das ganze Lied durchzieht, wird hier besonders deutlich, wo die fromme Mahnung an die Grenzen der Menschheit in die Aufforderung zum Genusse des Tages umgebogen ist.

ihrer Natur stark betont. Ihre Wege sind dunkel und der Gedanke eines Gleichgewichts zwischen Schuld und Strafe, also einer Beurteilung ihres Waltens vom Standpunkt menschlicher Einsicht, kann gar nicht aufkommen. Bereits Hesiod klagt einmal, wie schwer es für den Sterblichen sei, den wandelbaren Sinn des Zeus zu erraten, der auch dem frommen, fleißigen Manne die Ernte verdirbt (op. 483). So ergibt man sich darin, daß die Himmlischen entscheiden, was gut, was unheilig ist, auch wo das eigene Empfinden anders urteilt. Man mag durch eine Tat Ehre vor den Menschen erwerben, die doch ein Vergehen gegen die Götter ist (Ibyk. frg. 24 Bgk.[4]), und umgekehrt schafft der über allem Geschehen stehende *νόμος* Gewalttat zu Recht, *δικαιῶν τὸ βιαιότατον ὑπερτάτᾳ χειρί* (Pind. frg. 169, vgl. v. Wilamowitz, Platon II 96. O. Schroeder, Philol. 74, 1917, 195). Es ist im Grunde die alte Wertung des Erfolges als einer Entscheidung höherer Mächte, die uns hier religiös vertieft entgegentritt. Sie konnte um so leichter beibehalten werden, als die Volksanschauung fortgesetzt nach der Handlung, nicht nach ihren Beweggründen urteilte, mochte die Rücksicht auf die Gesinnung sich auch bereits geltend machen. Dabei war es gleichgültig, in welcher Weise der Sterbliche die Rache der Ewigen auf sich gelenkt hatte. Nur in den seltensten Fällen wird ein kühner Frevler ihnen mit voller Absicht trotzen. So bezeichnet man die Sünde vorzugsweise mit Worten, die ein Verfehlen des Zieles, ein Versehen bezeichnen, wie *ἀμπλακία*, *ἁμαρτία*; in ihnen fehlt jede Rücksicht auf Vorsatz und Willen; lediglich der objektive Tatbestand wird damit festgehalten, und der darin liegende Tadel geht nicht sowohl nach der sittlichen Seite als nach der intellektuellen; es ist der Vorwurf, den Ausgang nicht vorhergesehen zu haben.[1] Tausendfältig, heißt es bei Pindar,

---

[1] Zum Belege, daß subjektives Verschulden durchaus nicht in dem Worte liegt, vergleiche man beispielsweise, wie es bei Theognis bald die schuldhafte Verfehlung (204), bald den bloßen Irrtum bezeichnet

schweben *ἀμπλακίαι* um des Menschen Sinn, *τοῦτο δ' ἀμάχανον εὑρεῖν, ὅτι νῦν ἐν καὶ τελευτᾶι φέρτατον ἀνδρὶ τυχεῖν* (Ol. 7, 24). In gleichem Sinne sagt Sophokles, alle Menschen könnten fehlen (*ἐξαμαρτάνειν*), aber wer nicht ein *ἀνὴρ ἄβουλος* ist, muß sich durch den Erfolg belehren lassen (Ant. 1023). Dementsprechend hat sich auch die alte Bezeichnung des Frevels als Torheit, als Wahnsinn in dieser Epoche erhalten, mag darin auch vielfach nicht mehr als der Einfluß der Homerischen Sprache auf alle spätere Literatur zutage treten. Dem eidbrüchigen Lykambes muß jemand den Sinn „verwirrt" haben (Arch. frg. 94 Bgk.), Augeias war „übel beraten", da er Herakles betrog (Pind. Ol. 10, 49). Es ist die seit Homer geläufige Anschauung, daß alle Leidenschaft und Sünde etwas Fremdes, außerhalb der Menschennatur Liegendes, eine Einwirkung von Dämonen (Tambornino, *De antiqu. daemonismo* R.G.V.V. VII 3, 55 ff.) ist, die hier fortlebt. So sagt man, daß die Schuld dem Menschen „folgt" (Theogn. 327), drohend ihn umgibt (*ἀμφὶ φρασὶν ἀμπλακίαι κρέμανται* Pind. Ol. 7, 24). Die Erinyen singen bei Aischylos von dem Amt, das ihnen die Moira verliehen, den Menschen zu verfolgen *τοῖσιν αὐτουργίαι ξυμπέσωσιν*[1] *μάταιοι* (Aisch. Eum. 337), wo denn mit *ξυμπίπτειν* die Tat so scharf als möglich, als etwas vom Willen des Täters Unabhängiges bezeichnet wird.

Je mehr die Sünde als Unglück, als der Seele und ihren Trieben fremde Macht empfunden wird, desto lebendiger prägt

(404). Pindar sagt von der Untreue der Koronis *ἀμπλακίαι φρενῶν* (*Pyth.* 3, 24) fast gleichbedeutend mit *ἀφροσύνη*. Bezeichnend für die intellektualistische Nuance *Ol.* 1, 104 *εἰ δὲ θεὸν ἀνήρ τις ἔλπεταί τι λαθέμεν ἔρδων, ἁμαρτάνει.*

[1] *αὐτουργίαις ξυμπάσχωσιν*: verb. Turneb. *Etiam scelera illa κατὰ μοῖραν accidunt* bemerkt v. Wilamowitz zu der Stelle. Paläographisch näher läge übrigens *ξυμπλέωσι*, so daß das *ἕπονται* der angeführten Theognisstelle durch das Bild vom Schiff und seiner Sündenfracht (Aesch. *Ag.* 1005. *Sept.* 769) ausgeführt wäre. Daß die Anwesenheit des Schuldbeladenen das Schiff gefährdet, ist geläufig (Aesch. *Sept.* 602. Eur. *El.* 1335. Ant. 5, 82. [Lys.] 6, 19. Xen. *Cyrop.* VIII, 1. 25. Theophr. *Char.* 25, 2).

sich die Überzeugung aus, daß auch sie, wie alles Gute und Böse auf Erden, von den allmächtigen Göttern verhängt ist. Nach Zeus' Willen sind die Menschen berühmt und ungenannt, heilig und Frevler (ἄρρητοι), so verkündet der Eingang der Erga. Ein Gedicht der Kataloge führte die Untaten der Töchter des Tyndareos auf Aphrodites Zorn zurück (frg. 117 Rz.). Die Götter senden Sinnesbetörung so gut wie materielle Not (Arch. frg. 56, 5). Auch in der Folgezeit herrscht diese Anschauung. Wohl wendet sich Herakleitos, hier wie sonst ein Verächter der Menge und ihrer Meinungen, gegen den Volksglauben, der alles Menschenschicksal in Taten und Leiden auf höhere Einflüsse zurückführt (κατὰ δαίμονας καὶ τύχαν πάντα βροτοῖσιν ἐκτελεῖται Diagoras frg. 2), mit dem scharf pointierten Satze ἦθος ἀνθρώπωι δαίμων (vgl. Rohde, Psyche II² 316, 1), aber dieser Gedanke findet zunächst keinen Widerhall. Wie man zu den Göttern um Besonnenheit und ein reines Herz betet (Aesch. Choe. 142. Eur. Med. 635. Plat. Phaedr. 279b), so ist auch alle Schuld ihr Werk. Apollon befiehlt bei Aischylos den Muttermord, der doch in den Augen des Chors eine ἐπίμομφος ἄτα selbst in dem Augenblick ist, da er den Jüngling zur Tat ermuntert (Choe. 830). Die Opferung Iphigeniens wird von Artemis gefordert und dennoch als Sünde empfunden (φρενὸς δυσσεβὴς τροπαία ἄναγνος ἀνίερος Ag. 219). Aischylos hat sogar gesagt, daß Gott den Menschen in Schuld verstrickt, wenn er ein Geschlecht vernichten will (frg. 156), und in den Persern ist von der ἀπάτη θεοῦ die Rede, von Ate, die den Sterblichen schmeichelnd ins Netz lockt, aus dem es keine Rettung gibt (93ff., vgl. Ar. Nub. 1458ff.). Selbst angesichts der Untat Klytaimestras gibt der Chor zu τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ Διὸς τελεῖται; τί τῶνδ' οὐ θεόκραντόν ἐστιν (Ag. 1487). Und doch weist er den Versuch der Verbrecherin, sich damit zu entlasten, sofort zurück (Ag. 1505). Die Verantwortung für die eigenen Taten nimmt dieser Glaube den Menschen nicht ab, schon weil er von der alten Erfolgshaftung herkommt.

Das Problem der Willensfreiheit spielt für das 6. und 5. Jh. keine Rolle; die Überzeugung, daß der Mensch letzten Endes für sein Tun einzustehen hat, gleichviel, wodurch es veranlaßt ist, steht auch Aischylos fest (Kranz, Sokrates 8, 1920, 132). Nicht an die Unfreiheit des Willens, sondern an die unermeßliche Übermacht des Göttlichen über alles Planen und Streben der Menschen denkt man bei solchen Aussprüchen.[1] Der inbrünstige Glaube an die Allmacht des Zeus, der mühelos, durch einen bloßen Gedanken, alle Anschläge durchkreuzt, und dessen geheimnisvollen Willen niemand erraten kann, bricht bei Aischylos gelegentlich mit einer Gewalt hervor, vor der ihm die Kraft der Formung versagt (Suppl. 86ff.; ähnlich Diagoras frg. 1). Die nüchterne Überlegung, daß derselbe Gott, der die Schuld sendet, auch die Strafe verhängt, tritt gegenüber der Stärke des religiösen Erlebnisses in den Hintergrund, und wie die hier zutage tretende Spannung sich in des Dichters Seele ausglich, lehren die Verse, die sich bedeutungsvoll in die Erzählung von Iphigenie hineinschieben. In Anlehnung an die traditionellen Formen des Kultliedes[2], aber inhaltlich doch ganz Ausdruck der persönlichen Religiosität des Aischylos, heben sie an mit dem Preise des Zeus, der alle Gewalten der Vorwelt bezwang

---

[1] Wie auch die Prädestinationslehre, soweit sie der Religion und nicht rational philosophischen Erwägungen entspringt, in solchem Gefühl wurzelt, hat Rudolf Otto dargelegt (*Das Heilige.* Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 2. Aufl. Breslau 1918, 97ff.).

[2] Der berühmte Eingang *Ζεύς, ὅστις πότ' ἐστιν, εἰ τόδ' αὐτῶι φίλον κεκλημένωι, τοῦτο νιν προσεννέπω* entstammt zunächst dem traditionellen Hymnenstil, was die neueren Erörterungen der Stelle meist übersehen: Plat. *Crat.* 400e *ὥσπερ ἐν ταῖς εὐχαῖς νόμος ἐστὶν ἡμῖν εὔχεσθαι, οἵτινές τε καὶ ὁπόθεν χαίρουσι ὀνομαζόμενοι, ταῦτα καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς καλεῖν.* Das bedeutet dort natürlich nicht mehr als *Iuppiter O. M. sive quo alio nomine te appellari volueris* Serv. *Aen.* II 251, vgl. Appel *De Rom. precat.* R.G.V.V. VII 1, 76ff. Bei Aischylos dagegen ist es der Ausdruck des Monotheismus, wie *frg.* 70 lehrt (vgl. Norden *Agnostos Theos* 248, 1). Es ist methodisch wichtig, wie verschiedene Religiosität sich hinter den gleichen Worten bergen kann.

und nun in Ewigkeit herrscht. Er führt durch Leid die Menschen zur Einsicht; nimmer ruhen läßt sie der Gedanke an das über alle Schuld verhängte Unheil. So lernt auch der Widerstrebende sich zu bescheiden. Und doch — gnädig sind die Ewigen, die gewaltsam der Welt Steuer lenken (Ag. 160). Aischylos war ein zu tiefer Denker, um auf die Gegensätze nicht wenigstens hinzudeuten, welche die Stärke seiner religiösen Empfindung zu überbrücken vermochte. Die Choephoren gestalten den Konflikt zwischen der gottgewollten Tat und der Stimme des eigenen Herzens zu ergreifenden Szenen. Anderen genügte der überkommene Glaube der Väter, der sich mit ehrfürchtigem Schauer vor dem Unerforschlichen beugte. In solchem Sinn hat Sophokles die Geschichte vom König Oedipus dramatisiert (v. Wilamowitz, Herm. 34, 1899, 55 ff.). Nur an einer Stelle des Dramas deutet er an, wie auch ihn der Weltenlauf nicht beirrt in dem Vertrauen auf das planvolle Walten der Götter; unmittelbar nach der Katastrophe steigert sich die Klage des Chors zu dem Wunsche: Hätt' ich dich nie gesehen; aber daran schließt das Bekenntnis: Doch in Wahrheit, dir dank' ich die Rettung, dank' ich den ruhigen Schlummer (O.R. 1220). Gewiß ist grauenvoll, was über Oedipus schuldlos hereingebrochen ist, aber seine Tat hat Theben befreit.[1] Fast schroffer noch als in diesem Drama formuliert der Dichter seinen Glauben in dem großen Liede der Antigone, das eindringlich schildert, wie Götterwille Leid und Schuld im Labdakidenhause häuft bis zum Untergange des ganzen Geschlechts. Unvermittelt, in gewollt schneidendem Kontrast zu dem düsteren Bilde menschlichen Elends malt die nächste Strophe die Allmacht des Zeus droben im lichten Glanze des Himmels; niemand steht so hoch, daß er sich vermessen könnte, ihm zu trotzen; in alle Ewigkeit gilt das Gesetz, daß niemand ganz ohne Schuld (ἄτα) durch das Leben geht. Voll Hoffnung,

[1] Über verwandte Gedanken in den anderen Dramen Rohde *Psyche* II 236.

nichtsahnend, lebt der Mensch dahin, bis ihn das Verderben ereilt. Mit dem alten Wort, daß Gott des Menschen Sinn verblendet, wenn er ihn in Unglück stürzen will, schließt das Lied, das ohne jede Milderung bekennt: Schuld und Leid kommen über die Menschen nach dem unerforschlichen Ratschluß der Götter. Erst rückblickend ermißt man ganz den tiefen Sinn des Eingangs: nur wer *εὐδαίμων* ist, wem es die Gnade der Ewigen verleiht, bleibt *κακῶν ἄγευστος*.[1] Wie lebendig diese Auffassung im 5. Jh. noch war, lehrt die Geschichte vom Ausgange des Miltiades, die Herodot berichtet. Bei der Belagerung von Paros verleitet eine parische Priesterin den athenischen Feldherrn, zu irgendeinem für uns nicht klaren Zweck frevelnd in das Heiligtum der Demeter Thesmophoros einzudringen. Er verstaucht sich dabei den Schenkel, und das wird der Anlaß zu dem Abbruch des Feldzuges und damit zu seiner Verurteilung in Athen. Als die Parier die Priesterin wegen ihrer Verbindung mit dem feindlichen Führer richten wollen, wehrt ihnen das Delphische Orakel: sie treffe keine Schuld, *ἀλλά, δεῖν γὰρ Μιλτιάδεα τελευτᾶν μὴ εὖ, φανῆναί οἱ τῶν κακῶν κατηγεμόνα* (Hdt. VI 135, 3). Also das Verderben des Miltiades ist von den Göttern bestimmt; irgendeine Schuld seinerseits kommt nicht in Frage, und doch veranlassen sie ihn zu Freveln, die seinen Untergang herbeiführen. Ähnlich redet Herodot öfter: der Äthiopenkönig, der Ägypten besetzt hat, sieht im Traum einen Mann, der ihm rät, alle ägyptischen Priester zu töten. Da meint er, die Götter zeigten ihm dieses Gesicht, damit er wider das Heilige frevle und danach von Göttern oder Menschen Unheil befahre (Hdt. II 139). Die Erzählung von der Schandtat des Kandaules an seinem Weibe wird mit den Worten eingeleitet: *χρῆν γὰρ Κανδαύλῃ γενέσθαι*

[1] Daß *κακόν* hier nicht Sünde, sondern Unheil bedeutet, hat Dirichlet *De vet. macarismis* R. G. V. V. XIV 4, 14 f. gegen Bruhn z. d. St. erwiesen. Freilich ist nicht zu übersehen, daß für diese Anschauung Schuld und Unglück fast synonym sind.

κακῶς (Hdt. I 8, vgl. noch II 120). Noch im 4. Jh. hören wir gelegentlich ähnliche Äußerungen (Aeschin. 3, 117. Lyc. Leocr. 92). So heißt alle Schuld in volkstümlicher Rede συμφορά, ἀτύχημα (Hdt. I 35. Ar. Ran. 699. Dem. 23, 70). Die überkommene Auffassung des Verbrechens als einer Torheit, anfangs im Sinne einer intellektualistischen Ethik gemeint, wandelt sich unter dem Druck dieser Anschauungen in eine gottgewollte Verblendung, θεοβλαβείη (Hdt. I 127. III 137, 4), die den Menschen seinem Verhängnis entgegenführt (Soph. Ant. 1272. O. C. 367. Eur. Hippol. 241[1]). Rein äußerlich betrachtet, könnte scheinen, als wäre diese Anschauung nächstverwandt der hellenistischen von dem Walten der Heimarmene. Aber die müde Resignation jenes Determinismus hat in den kraftvoll aufstrebenden Generationen dieser Jahrhunderte keine Stätte. Das Gefühl, frei zu sein und verantwortlich für seine Taten, stand ungebrochen neben der demütigen Ehrfurcht, die in allem Erdenschicksal den persönlichen Willen höherer Mächte verspürte (vgl. Kranz, Sokrates 8, 1920, 143). In solchem Glauben fand das lebendige Empfinden für den unermeßlichen Abstand zwischen den ewigen Göttern und dem Menschen, der eines „Schattens Traum“ ist (Pind. Pyth. 8, 95), seinen Ausdruck. Die begrifflich-rationale Unvereinbarkeit beider Vorstellungen beirrt keine echte Religion, weil sie gar kein ausschließlich rationales Gebilde ist.

Der erweiterte und vertiefte Sündenbegriff dieser Zeit ging neben den altüberlieferten ἄγος-Vorstellungen her, mit denen er sich mannigfach berührte, ohne doch je völlig mit ihnen zusammenzufallen. Wo ἄγος, μύσος und die verwandten Ausdrücke bei den Tragikern vorkommen, liegt zwar bereits ein Werturteil darin, aber stets handelt es sich um Fälle, in denen gleichzeitig eine wirkliche „Befleckung“ vorliegt. Wenn Aischylos einmal die ungerechte sündige Tat mit πίνος χερῶν be-

[1] Besonders charakteristisch ist die Betonung dieses Moments bei dem Fanatiker, der [Lys.] 6 verfaßt hat (19. 22. 27).

zeichnet (Ag. 776), so wird man darin eher eine durch den Stil des Chorliedes bedingte Übertragung als ein Zeugnis für die Erweiterung des Begriffes zu erblicken haben. Umfassender ist der Gebrauch von ἀνόσιος, das sowohl den Unreinen[1] wie den Gottlosen (Aesch. Sept. 611. Soph. O. C. 281. Eur. Herc. 353. Hec. 790. Bacch. 613) und Ungerechten (Eur. Phoen. 493) bezeichnet, weil man darin die Verletzung der Frömmigkeit hört. Diese sprachlichen Tatsachen lehren, daß die beiden, zwei verschiedenen Schichten der Religionsentwicklung entstammenden Vorstellungsreihen (vgl. Rohde Psyche I² 312f.) auch im Empfinden dauernd getrennt wurden. Zu einem offenen Gegensatz kam es indessen nirgend, solange die Ehrfurcht vor dem Glauben der Väter mächtig genug war, die Kontraste zu verschleiern und zwischen den auseinanderstrebenden Anschauungen zu vermitteln. In einem Punkte mußte der Widerspruch zuerst hervortreten, in der Frage nach der Sühnbarkeit der Sünde. Eine Religion, die Reinigungszeremonien für jede Befleckung in Bereitschaft hatte, vertrug sich schlecht genug mit dem alten Grundsatz der Talion, dem δράσαντι παθεῖν und mit der Erfahrung, daß alle Sühnungen nicht immer vor der Strafe zu schützen vermochten. Aischylos hat das Problem empfunden; den entsühnten Orestes verfolgen die Erinyen weiter, und ob die Lösung, die ihm die überlieferte Gestalt der Geschichte aufzwang, ihn selbst völlig befriedigt hat, darf als zweifelhaft gelten. So taucht in dieser Zeit der Gedanke an unsühnbare Schuld auf. Platon nennt es ein altes Priesterwort, daß es für Verwandtenmord keine Verzeihung gibt (Plat. leg. IX 872 e, vgl. Aesch. Sept. 682); die unverbrüchliche Heiligkeit, die damit den Banden des Blutes zugesprochen wird, weist diese Anschauung wohl in das 6. Jh. hinauf, in die Zeit des ausgebildeten Geschlechterstaates. Die Unzulänglichkeit

[1] Von schuldloser Befleckung durch gräßliches Unglück z. B. Soph. *Ant.* 1071. Eur. *Herc.* 323, von Blutschuld Soph. *O. R.* 353. *O. C.* 946. Eur. *El.* 683.

aller Sühne, mit welcher der Mörder dem Groll des Toten die Rache abkaufen möchte, formuliert der Chor angesichts der Anstrengungen Klytaimestras, sich von den Folgen ihrer Tat durch Beschwichtigungsopfer zu lösen: Gibt es denn Sühne für vergossenes Blut? (Choe. 48). Oft erreicht der Götter Gericht den Frevler, bevor es ihm gelungen ist, seine Schuld zu sühnen (*τὸ ἄγος ἐκθύσασθαι* Hdt. VI 91). Die Angst vor der Strafe läßt den Sünder nicht los, trotz aller kultischen Zeremonien. So schrickt Klytaimestra aus wirren Träumen mit lautem Schrei empor (Aesch. Choe. 31. Stesich. ap. Plut. ser. num. vind. 555a), den König Pausanias treibt das an einem Mädchen aus Byzanz begangene Verbrechen ruhelos umher (Plut. Cim. 6, 4. ser. num. vind. 555c. Paus. III 17, 7). Kleidet sich in diesen Geschichten das Schuldbewußtsein in die mythische Form der Furcht vor dem Geist des Toten, so spricht Aischylos schlechthin von dem qualvollen Gedanken an bevorstehende Leiden (*μνησιπήμων πόνος* Ag. 180) und nennt Pindar die Sünde *φερέπονος* (Pyth. 2, 55). Das differenziertere Seelenleben dieser Zeit lernt in der Furcht vor der unausbleiblichen Strafe zuerst die schwere Bürde der eigenen Taten empfinden.[1] Man mag das Reue nennen, muß sich aber dabei vor Augen halten, daß weder von Zerknirschung noch von Sehnsucht nach Heiligung bei den Hellenen des 5. Jh. die Rede ist. Den Abstand zwischen Gott und Mensch empfindet diese Zeit dynamisch, nicht moralisch. Noch der greise Kephalos schildert dies Gefühl durchaus als Furcht, bereits im Hinblick auf die Vergeltung im Jenseits; einen Einfluß auf das weitere

[1] Vgl. Syll.[3] 980 *αὐτῶι ἐν νῶι ἐσσεῖται*, worauf mich Weinreich aufmerksam macht. Mit Hilfe ähnlicher Gedanken erweist später die stoische Popularphilosophie das Glück des Sünders als scheinbar. Wendland *Philos Schrift üb. d. Vorsehung* 55, 2. Schon Theophrast (Porph. *abst.* II 29) sagt, das Bewußtsein der Schuld mache den Täter *δύσκολος*. In der Folgezeit wächst dieses Gefühl an Intensität: *frigida mens est criminibus tacitaque sudant praecordia culpa* (Juv. I 16). Eine religiöse Beziehung braucht freilich nicht darin zu liegen.

Verhalten übt es höchstens so weit aus, als man sich bestrebt, vor dem Hinscheiden „seine Rechnung zu begleichen“ (Plat. rep. 330 d). Aus den letzten Worten des Sokrates spricht dasselbe Empfinden (v. Wilamowitz, Platon I 176, 1)[1].

Seit der Glaube an die unbedingte Wirksamkeit der hergebrachten Riten zu schwinden begann, lastete auf den Menschen, zumal in Zeiten, da schwere Schicksalsschläge von dem Groll der Ewigen vor aller Augen zu zeugen schienen, der dumpfe Druck der Angst. Nicht Sühnzeremonien, nicht Frömmigkeit und unsträflicher Wandel vermochten vor dem Unheil zu sichern. Der Staatskult konnte ihnen die Gewißheit göttlicher Gnade nicht bringen, das religiöse Bedürfnis einer erregten Epoche suchte nach anderen Wegen. Aus solchen Stimmungen haben wir das Auftreten der orphischen Mystik im 6. Jh. zu verstehen gelernt (v. Wilamowitz, Hom. Unters. 215. Diels, Herakleitos[2] 2). Sie bringt den Menschen die furchtbare Lehre, daß drunten im Hades aller ein gerechtes Gericht wartet, daß die Frommen eingehen zu ewiger Seligkeit, die Frevler zu ewiger Verdammnis (Dieterich, Nekyia 163 ff.). Dieser Gedanke, den wir zuerst im jüngsten Teile der homerischen Nekyia finden, hat das Denken der Hellenen fortan weit über die engen Kreise der Orphiker hinaus beherrscht; Pindar (frg. 133. Ol. 2, 105) und Aischylos (Suppl. 230. 414. Eum. 340) haben

[1] Auch bei *μεταμέλομαι*, *μεταμέλεια* denkt die klassische Zeit lediglich an den Wunsch, anders gehandelt zu haben. Bei Platon, der dieses Gefühl zuerst als Milderungsgrund bei der Beurteilung gelten läßt (*Phaed.* 114 a. *Leg.* IX 866 e), taucht die Verwendung für eine das fernere Leben beherrschende Reue auf, die vor ähnlichen Taten zurückhält (*Gorg.* 471 b. *Phaed.* 114 a, vgl. Democr. frg. 43 D.). Aber diese Worte, ebenso wie *μετάνοια* behielten sehr lange eine intellektualistische Nuance. Noch Kaiser Marcus (VIII 10) sagt *ἡ μετάνοιά ἐστιν ἐπίληψίς τις ἑαυτοῦ ὡς χρήσιμόν τι παρεικότος.* Für eine dauernde Sinnesänderung, wie im Neuen Testament, steht *μετανοεῖν* m. W. zuerst in dem Brief Attalos II. an Amlada: *θεωρῶν οὖν ὑμᾶς μετανενοηκότας τε ἐπὶ τοῖς προημαρτημένοις καὶ τὰ ἐπιστελλόμενα ὑφ᾽ ἡμῶν προθύμως ἐπιτελοῦντας* (Ditt. *Or. Gr.* 751, 9). Vgl. Norden *Agn. Theos* 134 ff. Jäger *G. G. Anz.* 1913, 589 ff.

sich zu ihm bekannt. Damit war ein Ausweg aus dem Konflikt gegeben, in den das tatsächliche Glück des Sünders mit dem Vertrauen auf die gerechte Vergeltung der Götter geriet. Unerklärt blieb dagegen noch immer das plötzlich den Unschuldigen treffende Unheil. Auch hier fand die Orphik eine Lösung in der Entstehung des Menschengeschlechtes aus der Asche der wilden Titanen, die Dionysos Zagreus zerrissen haben. Daher haftet allen Menschen eine Schuld an, nicht mehr Sünde, sondern Reinheit ist ein Ausnahmezustand, der nur um besondere Anstrengungen feil ist. Die *λύσις προγόνων ἀθεμίστων*[1] ist die Aufgabe des Menschen geworden. Alle irdische Existenz ist Strafe für eine frühere Schuld, gleichviel worin diese besteht (Plat. Cratyl. 400 c). Zum ersten Male ist der Begriff der Erbsünde in die hellenische Welt hineingestellt, freilich, soweit unsere karge Überlieferung ein Urteil verstattet, als Resultat theologischer Spekulation, nicht aus spontanem religiösen Gefühl heraus. Alle Menschen sind nach dieser Lehre sündig, außerstande, sich aus eigener Kraft zu der geforderten Heiligkeit emporzuläutern. Die Gnade des Dionysos Lyseus gewährt die Erlösung denen, die ein „heiliges" Leben führen, den Geboten der Orphiker folgen (Kern a. O.). Die Forderungen, die dieser Glaube an seine Bekenner stellte, waren wesentlich *ἁγνεῖαι*, Reinheitsvorschriften, vor allem dauernde Enthaltung von aller Fleischnahrung (*φόνων ἀπέχεσθαι* Ar. Ran. 1032); gilt es doch, alles zu meiden, was die Seele fester mit ihren irdischen Banden zu verknüpfen vermöchte. Mit Notwendigkeit werden deshalb für diese Kreise „sündig" und „fromm" im weiteren Sinne gleichbedeutend mit „geweiht" und „ungeweiht" (Dieterich, Nekyia 67), nur der Gläubige kennt ja den Weg, auf dem er das Erbteil sündiger Ahnen in sich abzutöten vermag. Das sind fremdartige Vorstellungen, die schlecht genug zu dem lebensfrohen hellenischen Volks-

[1] Orph. *frg.* 208 Abel bei Olymp. *Phaed.* p. 87, 15 Norvin, dazu Tannéry *Rev. de Phil.* 23, 1899, 126 ff. O. Kern *Orpheus* 46.

glauben zu passen scheinen. Und doch weist die Auffassung der Sünde als etwas im Menschen vorhandenen Körperlichen auf die materielle Natur der Befleckung, verallgemeinert der Gedanke einer Erbsünde nur den Glauben an sich fortpflanzenden Geschlechtsfluch. Schon um dieser Parallelen willen müßte man die ganze Lehre in das 6. Jh. hinaufrücken, auch wenn nicht ein bekanntes Fragment Anaximanders (frg. 9 Diels) ihre Spiegelung in der philosophischen Spekulation zeigte. Jedoch blieb sie im allgemeinen auf die engen Konventikel der Orphiker beschränkt, ohne Wirkung auf die Volksreligion, bis Platon sie aufgriff und ihr zu Ansehen verhalf.[1] Im 5. Jh. vertritt Empedokles ähnliche, nur durch die Seelenwanderungslehre modifizierte Gedanken. Ihm ist das Eingehen in die Körperlichkeit die Folge eines Sündenfalles seliger Geister; dreißigtausend Jahre aus dem Kreise der Himmlischen verbannt, müssen sie zur Strafe eingehen in die mannigfachsten Formen von allem, was da lebt auf der vergänglichen Erde (frg. 115 D., vgl. frg. 124, 125). Auch er fordert zur Erlösung vor allem Enthaltsamkeit (frg. 136 ff.), damit die vom Leibe befreite Seele wieder aufsteigen kann zu den Göttern (frg. 146). Gebote, die anfänglich die animistische Dämonenfurcht eingegeben hatte, sind in diesen Kreisen in eine Abkehr von allem Irdischen umgedeutet worden.

Als diese Lehren in Sizilien vor der aufhorchenden Menge verkündet wurden, war dem griechischen Sündbegriff bereits in der rationalistischen Philosophie des 5. Jh. ein furchtbarer Gegner erwachsen. An dem Widerstreben der Lyssa, die nach Heras Gebot Herakles heimsuchen muß, der doch sein Leben lang wider die Götterverächter gekämpft hat, bringt Euripides dem Hörer die bittere Ungerechtigkeit solchen nach Götterratschluß verhängten Leidens zum Bewußtsein (Herc. f. 846 ff.). Dem ungezügelten Individualismus der Sophistik lag fromme Ergebung in ein unbegreifliches Verhängnis ebenso fern wie

[1] Die orphische Erbsünde kehrt *leg.* IX 854 b wieder.

der Glaube an ererbte Schuld. Vor allem aber gegen die äußerliche Gebundenheit des ἄγος richtet sich nun die schärfste Kritik. Wie sollte Befleckung durch Menschenwerk an die unnahbare Hoheit der Götter heranreichen (Soph. Ant. 1044. Eur. Her. 1232), wie sollte des Freundes Unheil den hilfreichen Freund mit verderben können (Eur. Herc. 1234)? Warum untersagen die Götter dem Menschen, der ihnen naht, jede Berührung mit dem Tode und verlangen doch blutige Opfer (Eur. I. T. 380)? Mit welchem Recht weisen sie die Gabe des Blutbefleckten zurück und nehmen sie von verruchten Heuchlern entgegen? Im Orestes hat Euripides diesen Gegensatz in einem Gespräch zwischen dem Helden und dem scheinheiligen Biedermann Menelaos herausgearbeitet. Auf des Menelaos Vorwurf, Orest könne keine Opfer bringen, da er durch Bluttat befleckt sei, fragt dieser zurück: Aber Du? Gewiß, lautet die Antwort, meine Hände sind rein. Aber nicht der Sinn, entgegnet Orestes (Eur. Or. 1602 ff.). Dieser Rückgriff von der Handlung auf die dahinterstehende Gesinnung war längst durch die Entwicklung einer verfeinerten Sittlichkeit vorbereitet. Jetzt trat ein ausschließlich rational gerichtetes Denken in offenen Gegensatz zu den überlieferten kultischen Begriffen.

Obwohl es sich nicht bündig beweisen läßt, werden wir der Wirkung dieser Polemik einen wesentlichen Anteil daran zuschreiben müssen, daß nun die Rücksicht auf Absicht und Gedanken des Täters auch in der offiziellen Religion sich geltend macht. Daß die Not in der zweiten Hälfte des Peloponnesischen Krieges neues intensiveres religiöses Leben erweckte (v. Wilamowitz, Griech. Tragödien III 293), mag dabei mitgewirkt haben. Man ermißt den Abstand von den Anschauungen noch der Aischyleischen Zeit, wenn es in dem Psephisma des Demophantos (Herbst 410) heißt, der Tyrannenmörder ὅσιος ἔστω καὶ εὐαγής und die Bürger sich durch einen Eid verpflichteten, ihn für kultisch rein zu erachten (Andoc. 1, 96 f., vgl. die Inschrift von Kyme B.C.H. 37, 1913, 157 mit ähn-

licher Formel). Bei Thukydides hören wir, im Gegensatz zu der geläufigen Sitte (Eur. Ion 1314. Polyb. IV 35, 3), daß die Altäre nur für *ἀκούσια ἁμαρτήματα* Schutz gewähren (Thuk. IV, 98, 6). Die aus dem Ende des 5. Jh. stammende Labyadeninschrift macht zu der herkömmlichen Formel der Selbstverfluchung beim Eide den bezeichnenden Zusatz *αἰ δ' ἐφιορκέοιμι* [*ϝε*]*κών* (Solmsen, I. G. ad inl. dial. sel.[3] 39 A 17 nach der Revision Bourguets Rev. Et. Gr. 26, 1913, 106); also nur der beabsichtigte, mit freiem Willen geleistete Meineid fällt unter den Fluch. „Verzeihlich ist, was im Kriege und im Zwange der Not geschieht, auch vor Gott“ (Thuk. IV, 98, 6). Bald treten solche Unterscheidungen sogar im Rahmen von Kultgesetzen auf (A. Wilhelm, Öst. Jh. 14, 1911, 201 ff.). Der Mystenchor der Frösche stellt den Ungeweihten und den, der unreinen Sinnes ist, nebeneinander (Ar. Ran. 355). Am Eingang des in der ersten Hälfte des 4. Jh. erbauten Heiligtums von Epidauros las Theophrast die Inschrift *ἁγνεύειν ἐστὶ φρονεῖν ὅσια* (Theophr. ap. Porph. de abst. II 19)[1], ein Thema, das die Epigrammatik der Folgezeit nicht müde wird zu variieren (O. Weinreich, Sber. Heidelb. Ak. 1919, no. 16, 64). Damit ist Sünde in erster Linie zu einem Fehl der Gesinnung geworden und so die Kluft überbrückt, die den ethischen und kultischen Schuldbegriff trennte, seit der erstere an Stelle der Erfolgshaftung eine Wertung der Motive gesetzt hatte. Naturgemäß wirkten auch hier die alten Vorstellungen noch mannigfach nach, nicht nur in gedankenlos weitergeführten sprachlichen Wendungen oder bei Leuten, wie dem *δεισιδαίμων* Theophrasts (Char. 16, 9). Ja, es bildete sich in den Kultgesetzen sogar eine peinlich genaue Kasuistik aus, die nach der Schwere der Befleckung die *ἁγνεῖαι* abstufte. Eine Anspielung des Aristo-

[1] Urlichs *Zeitschr. f. d. bayer. Gymnasialw.* 28, 1892, 582 hat gesehen, daß das von Theophrast gelesene Epigramm durch den Neubau des Hieron von Epidauros datiert wird. Über seine Zeit die Literatur bei Fränkel zu *I. G.* IV p. 338.

phanes im Frieden (162 f.) berechtigt uns, derartige Vorschriften bereits für das 5. Jh. vorauszusetzen, obwohl inschriftlich erhaltene erst seit dem 2. Jh. vorliegen.[1] Auch in ihnen macht sich bezeichnenderweise immer stärker eine Berücksichtigung des ethischen Momentes geltend, in der Unterscheidung zwischen ehelichem und außerehelichem Geschlechtsverkehr (Syll.³ 982, 4; Syll.³ 983, 14. Keil-Premerstein, 3. Reise n. 154, 4. O. Weinreich, Sber. Heidelb. Ak. 1919, 16, 60 § 92) und in dem häufig vorangestellten Gebot, einzutreten *χεῖρας καὶ γνώμην καθαροὺς καὶ ὑγιεῖς καὶ μηδὲν αὑτοῖς δεινὸν συνειδότας* (Syll.³ 983, 4, ähnlich I.G. II² 1665, 26. 1666, 12. Bull. Ac. Dan. 1914, 67, vgl. Lobeck, Aglaoph. 15).

## II

Der alte Sündbegriff in allen seinen Formen war durch rationale Vorstellungen ersetzt, Sünde ein subjektives Verschulden geworden, für das der Täter die Verantwortung trug. Aber noch immer sah man darin wesentlich die Folge mangelnder Einsicht; jetzt eben machte die Philosophie, Demokrit (frg. 93 D.) so gut wie Sokrates und seine Schüler, diese Auffassung zum Eckpfeiler ihrer wissenschaftlichen Ethik. Dabei kam jedoch die für religiöses Schuldgefühl so wesentliche Erkenntnis zu kurz, daß Leidenschaft alle vernünftigen Erwägungen überwältigt (Eur. Med. 1079. Hipp. 380 ff.). Die Erfahrung, daß Einsicht und Verstand doch nicht die siegreiche Kraft besaßen, den menschlichen Willen gegen Versuchung und Anfechtung zu stählen, machte sich in immer höherem Maße bei einem Geschlechte geltend, das mit der Erbschaft einer reichen Kultur auch die Verfeinerung des Seelenlebens überkommen hatte, die der Ausprägung starker Willensmen-

[1] Eine Liste Keil-Premerstein *Ber. üb. e. 2. Reise* usw. (Denkschr. Wien. Ak. 54 [1911] 2) S. 83. Nachträge ds. *Ber. üb. e. 3. Reise* (Denkschr. Wien. Ak. 57 [1915] 1) 103. Dazu noch Merlin *C. R. Ac. Inscr.* 1916, 265 (mir nicht zugänglich).

schen nicht günstig zu sein pflegt. So mußte Sünde aus einem Irrtum des Verstandes zu einer Schwäche des Willens werden. Mit voller Deutlichkeit zeigt sich diese Verschiebung des Akzentes an dem Wort *ἁμαρτία*. Noch in dem mannhaften Bekenntnis zur unterlegenen Politik, das die Athener den bei Chaironeia Gefallenen aufs Grab setzten, ist es in dem älteren Sinne (oben S. 272) gesagt: *μηδὲν ἁμαρτεῖν ἐστι θεῶν καὶ πάντα κατορθοῦν* (Dem. 18, 290). Aber wenn die hellenistische Zeit das hier zugrunde liegende Sprichwort *ἄνθρωπος ὢν ἥμαρτον* zur Entschuldigung erotischer „Fehltritte" im Munde führt (Herond. 5, 27. Petron. 130, 1, vgl. 49, 6, ähnlich vielleicht schon Men. frg. 499 K.), so spricht daraus die läßlichere Auffassung einer Zeit, die nicht mehr den Mut und die Kraft hatte, unbedingt zu den eigenen Taten zu stehen und sich deshalb gern hinter der allgemeinen Schwäche der Menschennatur verschanzte. In welchem Grade die intellektuelle Färbung dem Wort *ἁμαρτάνειν* verloren ging, zeigt die „Friedenskundgebung" Euergetes II, die, um eine umfassende Wendung für alle Delikte zu gewinnen, *ἀγνοήματα* gerade durch *ἁμαρτήματα* ergänzt.[1] Freilich, der ethische Intellek-

[1] P. Teb. I 5, 3, zuletzt P. M. Meyer *Jur. Pap.* 69, wo Parallelstellen und Literatur zusammengestellt sind. Ob man freilich nach diesem Erlaß eine Einteilung der Delikte des Ptolemäischen Strafrechts in *ἀγνοήματα* und *ἁμαρτήματα* vornehmen darf, wie R. Taubenschlag *Strafr. im Rechte d. Pap.* 7 nach Vorgang Wengers *Arch. Pap.* II 484 versucht hat, läßt das seit Wengers Aufsatz vermehrte Material über *ἀγνοεῖν*, das Taubenschlag nicht berücksichtigt hat, als sehr fraglich erscheinen. *ἀγνοεῖν* ist zivilrechtlich durchweg Unkenntnis der die Rechtswidrigkeit bedingenden Tatsache, sowohl bei Privaten (*P. Ox.* II 23 col. 8, 36. *P. Ox.* VII 1027, 11) wie bei Behörden (*P. Ox.* IX 1188. *B. G. U.* II 619, 4). Die Unkenntnis k a n n fahrlässig sein, aber in dem Wort liegt an sich viel eher eine Milderung und Entschuldigung; so ist es an der m. W. einzigen Stelle außer dem Amnestieerlaß gebraucht, die es in Gegensatz zu *ἁμαρτία* stellt: *P. Ox.* VIII 1119, wo ein *ἀμφοδογραμματεύς* unberechtigt Antinoiten zu einer Liturgie hat heranziehen wollen und sich nun entschuldigt *ἀντὶ τῆς ἁμα]ρτίας ἀγνοίας πρόφασιν ὑποτειμησάμενος*. Als technische Deliktsbezeichnung begegnet es nirgends. Des-

tualismus lag zu tief im Charakter des hellenischen Denkens begründet, als daß die alte Bedeutung gänzlich hätte schwinden können (vgl. z. B. Polyb. II 7, 2); noch bei dem Valentinianer Herakleon ist die Natur des Teufels Irrtum und Nichtwissen (frg. 44 Brooke).

Die Götter des Volksglaubens rücken in hellenistischer Zeit in unendliche Ferne und verblassen. Nicht nur, daß strengere, vernunftgemäß konstruierte Vorstellungen vom Wesen des Göttlichen ihren Gestalten die naive Bestimmtheit nahmen, die sie früheren Jahrhunderten vertraut gemacht hatten, — die Menschen verlernten es, ihr persönliches Wirken in allem Geschehen sinnfällig zu erleben, seit die Fortschritte der Wissenschaft dazu geführt hatten, dem natürlichen Zusammenhang der Erscheinungen nachzugehen. Es ist mehr als die Redensart feiler Schmeichler, wenn es in dem Liede auf Demetrios Poliorketes heißt: Die anderen Götter weilen fern oder hören uns nicht, vielleicht auch gibt es sie gar nicht oder sie kümmern sich nimmer um uns (*carm. pop.* 46, 15 Bgk., Athen. VI, 253e, vgl. den verwandten Ausspruch des Demokles, Athen.

---

halb wird man in dem Erlaß des Euergetes eher einen möglichst umfassend gewählten Ausdruck für alle strafbaren Handlungen als eine dem materiellen Recht entsprechende Einteilung erblicken müssen. Sehr charakteristisch ist eine lydische Inschrift Keil-Premerstein *Denkschr. Wien. Ak.* 54, 1911, 2 nr. 208; Steinleitner *D. Beicht*, Diss. München 1913 nr. 3: Hermogenes hat eine Garantie für Schafe übernommen (*γενόμενος εἰκανοδότης*, zur Bedeutung vgl. Mitteis zu *P. Leipz.* 32, 15 = *P. Straßb.* 41, 51, sowie *B. G. U.* IV 1189). Offenbar bei einem Prozeß, ob er zur Leistung aus diesem Rechtsverhältnis verpflichtet ist, wird er verurteilt, einen Eid zu leisten, *μὴ προδεδωκένε τὰ πρόβατα . . . ἀγνοήσας οὖν ὁ Ἑρμογένης ὤμοσεν τὸν θεόν* (Z. 5). Hermogenes mußte wissen, ob er sich etwas hatte zuschulden kommen lassen, was als Nichterfüllung seiner Pflicht, sich um die Schafe zu kümmern, anzusehen war. Ein fahrlässiger Falscheid kommt also nach der Sachlage nicht in Frage; in *ἀγνοήσας* liegt lediglich ein psychologisch begreifliches, aber unberechtigtes Bestreben, die Schwere seiner Schuld in dem Augenblicke, da er sie reuig bekennt, herabzumindern, genau wie bei dem Distriktsschreiber der Oxyrrhynchos-Papyri.

VI 250a). Bei Menander (Epitrepontes 544, vgl. frg. 759 K.) und, freilich etwas anders gewandt, bei Kerkidas[1] kommen ganz ähnliche Stimmungen zu Wort, und die Götterlehre Epikurs findet dafür den philosophischen Ausdruck. Selbst die Durchschnittsmenschen der neuen Komödie weisen gelegentlich die Berufung der Ratlosigkeit auf himmlische Hilfe mit einem kurzen „Torheit“ ab (Plaut. Bacch. 638a. Ter. Heaut. 1038), ohne daß sie dadurch besonders als Gottesleugner charakterisiert werden sollen. Der blinde Zufall, die Tyche, regiert alles Geschehen auf Erden (Wendland, Hell.-röm. Kultur² 104, 2). Unberechenbar und sinnlos wie ein Würfelspiel erscheint den Menschen das Geschick, das heute erhöht und morgen stürzt. Die Aufgabe des Mannes kann gegenüber den Ereignissen des Lebens nur sein, sich die innere Unabhängigkeit zu wahren; im Unglück eine Strafe der Götter zu erblicken, fällt niemand bei. Eine Abgrenzung der Macht, die Tyche im Dasein einnimmt, so gut wie eine Ablehnung der alten Gleichung von Unheil und Schuld klingt aus den Worten des aufgeklärten Dichters: *τὸ δ' ἀτυχεῖν ἢ τὸ μὴ θεὸς δίδωσιν, οὐ τρόπου 'σθ' ἁμαρτία* (Men. IV 197, 1 M., 425 K., vgl. IV 189, 2 M., 187 K.).

Der Rausch der ersten Diadochenzeit, der kräftigen Naturen unbegrenzte Wirkungsmöglichkeiten zu geben schien, verflog; immer fühlbarer wurde der wirtschaftliche und politische Niedergang. Der einzelne rang vergebens, von neuem in enge Kreise gebannt, wider die Not des täglichen Daseins, und hoffnungslose Resignation bemächtigte sich der Herzen. So war der Boden für die Aufnahme der von Babylon her siegreich vordringenden astrologischen Religion bereitet. Die launische Tyche wandelt sich zur unerbittlichen *εἱμαρμένη*, zu einem ehernen Gesetz, nach dem das Geschick der Menschen so gut

[1] 1, 13 v. Wilamowitz *Berl. Sber.* 1918, 1154 *μήποτ' οὖν ὁ τᾶς Δίκας ὀφθαλμὸς ἀπεσπαλάκωται . . . καὶ Θέμις ἁ λιπαρὰ καταχλύωται; πῶς ἔτι δαίμονες οὖν τοὶ μήτ' ἀκούαν μήτ' ὀπὰν πεπαμένοι;* 32 *λῷιον μεθέμεν περὶ τούτων τοῖς μετεωροσοφισταῖς.* Vgl. Pasquali *Orazio lirico* 219f.

wie der Gang der Gestirne abrollt. Nicht Opfer noch Gebet vermögen das Verhängte zu wenden (Sen. *Nat. quaest.* II 36. Vett. Val. V 9 p. 220, 28 Kroll). Als Dienerinnen der εἱμαρμένη walten zwei Mächte im Leben, Ἐλπίς und Τύχη.[1] Während die eine trüglich jedem lacht und doch bei niemand verweilt, erhebt und vernichtet die andere in jähem Wechsel; betrogen und enttäuscht von beidem müssen sich die Menschen dem Schicksal fügen; aussichtslos ist jeder Versuch, ihm zu entrinnen. In blindem Gehorsam, wie ein Soldat, die Befehle des Schicksals hinzunehmen, ist das einzige, was uns bleibt (Vett. Val. a. O. 219, 26 ff. Kr.). Mit grausamer Folgerichtigkeit läßt dieser Glaube auch die Sünde, wie überhaupt den Charakter, determiniert sein. Das Zusammenwirken von Saturn, Mars und Merkur macht, daß die Menschen εἰς θεοὺς βλασφημοῦσιν ἢ ἐπίορκοι καὶ ἄθεοι καθίστανται (Vett. Val. I 22 p. 44, 4 Kr.). Von den Planeten kommen überhaupt die ihrem Wesen entsprechenden Laster (Serv. Aen. VI 714, vgl. Reitzenstein, Poim. 53. 77, 2. 231. J. Kroll, D. Lehren d. Hermes Trismegistos [Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters 12, 1914] 297 ff.). Die durch das ganze Mittelalter herrschende Auswahl der 7 Todsünden und ihre Verbindung mit den Gestirnen geht auf diese Anschauungen zurück (M. Gothein, Arch. Rel.-Wiss. 10, 1907, 416). Wollte man eine Begründung dafür, daß trotzdem alle Schuld ihre Strafe fand, so blieb nur die Rückkehr zu dem objektiven Sündenbegriff in seiner schroffsten Form: *non refert, scelus unde cadit, scelus esse fatendum est* formuliert es Manilius (IV 117) nach stoischer Lehre. Aber dieser Glaube war überhaupt der Entwicklung eines starken Schuldgefühls nicht günstig; in dem unentrinnbaren Zwange lag eine Entschuldigung, die mit der Freudigkeit zum Entschluß auch das Be-

---

[1] Ἐλπίς und Τύχη als die betörenden Mächte des äußeren Lebens auch in der Epigrammatik A. P. IX 49. Spes und Necessitas begleiten die Fortuna des Horaz *c.* I 35, 17 ff. Vettius Valens führt also einen der hellenistischen Zeit geläufigen τόπος aus.

wußtsein der Verantwortung ertötete. Der Ruf nach Erlösung von der Heimarmene, der fortan die treibende Kraft der hellenistischen Religionsentwicklung ist, gilt viel mehr der Befreiung von Übeln der Umwelt als von der eigenen Sünde. Nicht die Menschen, sondern die Elemente klagen in der *Κόρη κόσμου* vor dem höchsten Gott über Verunreinigung durch das sündige Treiben der Welt und fordern Entsühnung (Stob. I p. 403, 15 W., vgl. Bousset, Arch. Rel.-Wiss. 18, 1915, 166f.). Wenn diese Epoche dennoch von einem steigenden Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit durchdrungen ist, so liegt der Grund dafür in der veränderten Stellung zu Gott und Welt, welche die Menschen gewonnen haben.

Ein starker Intellektualismus, verbunden mit der ausgesprochenen Diesseitigkeit der hellenischen Volksreligion, hatte die Sündenvorstellung, wie wir sahen, vollständig auf das ethische Gebiet hinübergedrängt. In den Beziehungen zu den Mitmenschen, nicht in der unmittelbaren Beleidigung Gottes, sieht man in erster Linie die Auswirkung irreligiösen Sinnes. Sehr bezeichnend für diese Richtung sind die kürzlich gefundenen Satzungen eines Privatheiligtums in Philadelphia (Syll.[3] 985. O. Weinreich, Sber. Heidelb. Ak. 1919, 16). Die neuen Gebote, die der Stifter von Zeus selbst empfangen hat, und denen gegenüber die bisherigen Opfer und Reinheitsvorschriften kurz abgetan werden (Z. 12), sind ausschließlich sittlicher Natur: vor dem Eintritt in das Heiligtum schwören die Kultgenossen, weder Giftmord noch Zauberei, weder Totschlag noch Raub begangen zu haben. Dazu kommen sehr strenge Keuschheitsgebote, die dem Mann sogar den Umgang mit der verheirateten Sklavin untersagen (16ff.). Gewiß ist die Ethik hier in die religiöse Sphäre gerückt; nicht ein autonomes Sittengesetz, sondern der ausgesprochene Wille Gottes drückt der Tat ihren Stempel auf: *ὁ θεὸς γὰρ] ταῦτα οὐ βούλεται γίνεσθαι μηθαμῶς* (Z. 45). Aber im Grunde kam doch das eigentlich religiöse Leben bei solchen Anschauungen zu kurz,

Religion erscheint fast zu einem bloßen Antrieb irdischer Sittlichkeit herabgedrückt

In Philadelphia haben einmal griechische Gedanken eine orientalische Gemeinde hellenisiert; der Kult gehörte ursprünglich der Agdistis (Z. 50. Keil-Premerstein, Denkschr. Wien. Ak. 57, 1, 19). In der Regel waren es jedoch umgekehrt die orientalischen Religionen, die den hellenischen Kultformen neuen Inhalt gaben. Hatte in Griechenland der ethische Schuldbegriff den kultischen zu sich herübergezogen, indem die schuldlose Tat auch kultisch rein geworden war (S. 284), so fehlte dem Orient eine selbständige Ethik überhaupt. Vergehen aus ganz verschiedenen Stufen der religiösen Entwicklung waren hier zu einer Einheit zusammengefaßt, Verstöße gegen Tabuvorschriften und sittliche Verbrechen machten in gleicher Weise unfähig, Gott recht zu dienen, und riefen seine Strafen auf die Schuldigen herab. Eine kasuistische Scheidung zwischen unsühnbarer und läßlicher Sünde, von der wir gelegentlich hören (z. B. Porph. abst. IV 10 p. 244, 24 N.[2]), war wohl unter griechischem Einfluß von den Priestern vollzogen und auf die breite Masse ohne Wirkung. Vor allem aber war die Auffassung der Sünde als einer körperlichen Befleckung in ihnen niemals entschieden überwunden worden, entsprechend der viel geringeren Vergeistigung, welche diese Kulturen erfahren hatten. Völlig unberührt von spekulativen Elementen begegnen uns solche Anschauungen bei den wegen ihres Köhlerglaubens berufenen Kleinasiaten (Dio Prus. 34, 5 p. 317, 16 Arn.) noch im 2. Jh. der Kaiserzeit auf den sogenannten „Beichtinschriften“.[1] In ihnen legt der Sünder reumütig ein öffentliches Geständnis seiner Schuld ab, um dadurch der Gnade der Gottheit wieder teilhaftig zu werden. Ein ganz primitiver, „objektiver“ Sündbegriff liegt hier vor. Selbst die erzwungene Tat heischt ihre

[1] Gesammelt bei Steinleitner *Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege der Antike.* Diss. München 1913. Nachträge O. Weinreich *L. Z.* 1914, 26 f. Latte *Heiliges Recht* 82, 57.

Sühne (Steinleitner a. a. O. n. 22), so gut wie die unabsichtlich (*κατ' ἄγνοιαν* n. 14) oder unbewußt (*ἐξ εἰδότων καὶ μὴ εἰδότων* n. 11) begangene, Meineid (n. 3, vgl. oben S. 288 A., n. 6. 8) oder Schmähung eines Menschen (n. 10) und Gewalttat (n. 9) rufen die göttliche Strafe ebenso herab wie bloße kultische Vergehen (n. 13. 26. 29). Ungesühnte Schuld vererbt sich auf die kommenden Geschlechter (n. 6. 7). Jeglicher Wertunterschied zwischen den einzelnen Vergehen ist unbekannt; der in Unglück und Krankheit sich offenbarende Götterzorn stempelt sie alle gleichermaßen zu religiöser Schuld. Darin liegt bei aller Verwandtschaft mit dem ältesten griechischen Sündenbegriff ein fundamentaler Unterschied; der Abstand zwischen Mensch und Gott ist kein Machtunterschied, wie bei den Hellenen, sondern wird als Gegensatz zwischen der Heiligkeit der Ewigen und dem sündhaften Sterblichen erlebt. Demgemäß bringt die Sünde nicht mehr vermöge ihrer Natur als befleckende schädliche Substanz Verderben, sondern weil sie die reinen Götter beleidigt. Animistische Denkformen wirken wohl in den einzelnen Reinheitsvorschriften nach, aber das Bewußtsein bezieht alle Schuld durchaus auf eine persönliche Gottheit. Nicht zufällig geht von Kleinasien in hellenistischer Zeit auch der Wandel der Fluchformeln aus, der die alten magischen Wendungen endgültig durch ein „er soll sündig sein vor den Göttern" (*ἁμαρτωλὸς ἔστω*) und ähnliches ersetzt (Latte, Heiliges Recht 77). Die Institution der Beichte, die durchaus unhellenisch ist[1], lehrt ferner, daß man ein starkes

[1] In Griechenland kennt man den Zwang zum Geständnis der Schuld nur als Demütigung unter den Höllenstrafen (Plut. *Ser. num. vind.* 566 f.), ähnlich in dem Ordal, dem der tote Arespriester einer unbekannten Gegend bei dem Paradoxographen *P. Ox.* II 218 col. 2 unterworfen wird. Hierher gehört auch der rachsüchtige Wunsch auf knidischen Fluchtafeln, der Schuldige möge *πεπρημένος ἐξαγορεύειν* (Audollent *Def. tab.* no. 2. 4. 14), den Steinleitner a. O. 61 f. irrtümlich hierher gezogen hat. Beichtinschriften treffen wir dagegen in Ägypten (G. Röder *Urk. z. ägypt. Rel.* [Rel. Stimmen d. Völker IV] 57 f.), Sündenbekenntnisse bei den Babyloniern (Jastrow *Rel. Bab.* II 71 ff.), Mandäern

Gefühl der eigenen Schuld hat. Mißwachs und Seuchen werden in diesen Kreisen schlechthin als τιμωρία bezeichnet[1], jedes Unheil ist göttliche Züchtigung, κόλασις (Steinleitner a. a. O. passim), wie man in allem Unerwarteten das Wirken der Götter erblickt (Artem. onir. I 6 p. 13, 17 H.). Darum quält den Unglücklichen, abgesehen von allem körperlichen Schmerz, das Gefühl seiner Sünde. „Laß mich“, so spricht bei Plutarch (superst. 168c) der in solchem Glauben Befangene, „meine Strafe erleiden, ich bin gottlos, verflucht, allen Göttern und Dämonen verhaßt.“ Das durch die Strafe geschärfte Gefühl des eigenen sittlichen Unwerts tritt in Gegensatz zu der göttlichen Heiligkeit und wird als Hindernis empfunden, der Gottheit überhaupt zu nahen. Neue Formeln stellen sich neben die althergebrachten für religiöse Schuld, um diese veränderte Einstellung zum Ausdruck zu bringen. Man erkennt die Mischung beider Elemente, wenn die Ehebrecherin bezeichnet wird als *μύσους ἐμφυλίου πλήρης καὶ ἀναξία σέβεσθαι τὸν θεὸν τοῦτον* (Syll.³ 985, 36).[2] Auf dem Boden solcher Anschauungen mußte ein Sündenbewußtsein von ganz anderer Kraft erwachsen, als es der *μνησιπήμων πόνος* der Hellenen

---

(Brand *Mand. Schriften* 105), Manichäern (Le Coq *Chuastuanift*, Abh. Berl. Ak. 1911, 4, 11) u. s. Sie mögen ursprünglich aus dem Glauben entstanden sein, daß Aussprechen vor dem reinigenden, Unheil bannenden Licht des Tages von dem Bösen befreit, wie man in Hellas schlimme Träume der Sonne erzählt (Soph. *El.* 425. Eur. *I. T.* 43 u. s.). So beichtete man in Peru der Sonne zugewandt (Molina *Fables and Rites of the Incas* 22). Später wurde die Selbsterniedrigung vor Gott als ihr Zweck empfunden und durch das äußere Auftreten der Beichtenden gesteigert (Men. IV 102, 4 M. 544 K.). Die in Samothrake übliche Beichte (Plut. *apopth. Lac.* 217d. 229d) wird nicht griechischen Ursprungs sein.

[1] *B.C.H.* 11 (1887) 381, 30 *καίτοι τοῦ καιροῦ περὶ τοὺς καρποὺς πάντας καὶ περὶ τὰ ἄλλα τειμωρίαν ἔχοντος* (Stratonikeia in Karien unter Marc Aurel). Der Gedanke ist auch stoisch; vgl. Hierokles b. Stob. I p. 64 W. Prächter *Hierokles d. Stoiker* 27. Wendland *Philos Schrift üb. d. Vorsehung* 56.

[2] Man vergleiche, wie [Dem.] 59, 86 den Ausschluß der Ehebrecherin von den Tempeln im wesentlichen mit ihrer Befleckung begründet.

(oben S. 280) gewesen, eine Reue, die nicht mehr Furcht vor der Strafe, sondern Trauer über den Verlust der göttlichen Gnade ist. Demgemäß gilt es als erste Pflicht des Sünders, die Gottheit zu preisen (εὐλογεῖν), wenn ihre freie Güte seine Buße annimmt (Steinleitner a. a. O. n. 2. 3. 5. 10. 19 u. s.); eine mechanisch wirkende Reinigung existiert nicht mehr.

Beinahe sämtliche Gedanken, aus denen der griechische Sündenbegriff seine Nahrung zog, erscheinen in der hellenistischen Mystik zu einer in sich widerspruchsvollen Synthese zusammengefaßt. Die alte Vorstellung, daß Sünde etwas Fremdes, durch irgendwelche äußeren Kräfte Veranlaßtes sei, wird von einem ausgeprägten Dämonenglauben ins Kosmische gesteigert; sie ist zu einer widergöttlichen Macht geworden, von der das Böse im einzelnen nur ein Teil ist. Gott allein ist gut (Corp. herm. 6, 3 p. 50, 11 Parthey. Stob. I 275, 22 W.), der natürliche Mensch aber durch seinen irdischen Ursprung den Lastern verfallen, mögen diese nun ganz sinnlich als Glieder gefaßt werden (Reitzenstein, Hell. Mysterienrel.[2] 121, 37), als Anhängsel (προσαρτήματα, Basileides bei Clem. Alex. Strom. II 20 p. 174, 6 St.), oder mehr vergeistigt als ein von Dämonen in die Seele gelegter Keim (z. B. Corp. herm. 9, 3 p. 62, 1 P.). Die Gottlosigkeit gibt diesen unreinen Geistern Gewalt über die Seele; sie verstricken sie rächend in stets neue und schwere Schuld (Corp. herm. 1, 23. 10, 21. J. Kroll, Lehren d. Herm. Trism. 83 ff.). Auch das ist altüberkommene mystische Vorstellung (z. B. Polyb. XXIII 10 ff.), aber dieselbe Stelle des hermetischen Corpus (10, 20) lehrt, daß sie in diesen Kreisen lediglich ein Bild dafür war, daß die Qual und Unruhe des Schuldbewußtseins ihre Strafe in sich trägt (vgl. oben S. 280, 1). Jedoch der Mensch unterliegt diesem Zwange wehrlos. Nicht die eigene Kraft, sondern die Gnade der Gottheit erweckt die Auserlesenen zu wahrem Leben und läßt sie das eine, was not tut, erschauen. Ein Mangel an religiöser und sittlicher Initiative haftet diesen Vorstellungen einer alt gewordenen Welt

an, die den echt hellenischen Glauben an die eigene Tatkraft verloren hatte. Der Mensch erscheint durchaus als der weibliche empfangende Teil. „Entweder Götter oder Dämonen faßt die Seele in sich“ (Porph. ad Marc. 21), sie ist wie ein Wirtshaus am Wege, in dem rücksichtslose Bewohner ihre Spuren hinterlassen (Valentinos b. Clem. Alex. Str. II 20 p. 175, 3 St.). „Aufnehmen, in sich Raum geben“ (χωρεῖν), sagt die hellenistische Mystik besonders gern von der Vereinigung mit Gott (Reitzenstein, Poim. Index s. v. χωρεῖν). Auch wo der Vergleich mit dem Soldaten begegnet (Reitzenstein, Hell. Mysterienrel.[2] 71), denkt man wohl mehr an den blinden Gehorsam als an die tätige Mitarbeit des „Streiters Gottes“, aus der das Gleichnis ursprünglich empfunden war; das beweist der Soldat der Heimarmene bei Vettius Valens (oben S. 290). Sich vorbereiten ist das einzige, was der Mensch tun kann; wonach Tausende in heißem Ringen vergeblich streben, das wirft die Gottheit dem Erwählten mühelos in den Schoß: in der Gnosis, der religiösen Gewißheit, die unmittelbar erlebt wird und eben darum jedem logischen Beweise überlegen ist, empfängt der Mensch auch die Befreiung von der Gewalt des Schicksals und des Bösen (Herm. b. Cyrill in Iul. IV p. 701 b). Damit hat über ihn die Sünde ihre Macht verloren (Corp. herm. 13, 8 p. 342, 16 Reitz., vgl. J. Kroll a. a. O. 82 ff. 362). Ein Strahl des göttlichen Lichtes vernichtet alle Dämonen in der Seele (Corp. herm. 16, 16 p. 353, 10 Reitz.). Selbst wenn er im irdischen Dasein noch der Verfehlung unterworfen bleibt, berührt all das doch sein wahres Wesen nicht (Corp. herm. 12, 7 p. 103, 6 Parthey, vgl. Valentinos Epiph. Pan. XXXI 7, 8 p. 397, 10 Holl, vgl. z. d. St. De Faye, *Gnostiques et Gnosticisme* 45, 2. Iren. I 6, 2 u. s.). Es ist nur folgerichtig, wenn in den hermetischen Schriften gelehrt wird, es gebe überhaupt nur eine Sünde, die Gottlosigkeit. „Denn alles andere, was die Menschen unternehmen, aus Irrtum oder Übermut, aus Zwang, den man Schicksal nennt, oder Unwissenheit, sehen die Götter

nicht an, nur die Gottlosigkeit erhält ihre Strafe" (Corp. herm. 16, 11 p. 352, 12ff. Reitz.). Wie allein das mystische Erlebnis der Vereinigung mit Gott genügt, den Menschen von aller Schuld zu reinigen, so kennt diese Religion im Grunde nur eine einzige Sünde, die Abkehr von ihm, den Unglauben: *κακία ψυχῆς ἀγνωσία* (Herm. ap. Stob. I 417, 8 W., vgl. Corp. herm. XI 21).[1]

Aber der Gott, den es zu erfassen gilt, steht außerhalb der sichtbaren Welt und im Gegensatz zu ihr; er fordert die Abkehr von allem Irdischen. Die Erdgebundenheit des natürlichen Menschen an sich ist die Sünde, die das Erleben der göttlichen Gnade hindert (Corp. herm. 10, 8. G. P. Wetter, *Φῶς*, e. Untersuchung üb. hellen. Frömmigkeit [*Skrift. utg. af. hum. vetensk. samfundet* 17, 1, Upsala 1917] 31); in der Askese sucht man sich von der Sinnenwelt zu lösen. So gilt nicht mehr die Verletzung ethischer oder religiöser Normen, sondern schlechthin jede Bejahung des Lebens als Sünde. Solche Strömungen werden immer mächtiger, je mehr aus dieser Zeit die Freude an der Umwelt entschwand. Gewinnt doch jetzt die orphische Lehre wieder Kraft, daß der Mensch überhaupt als Strafaufenthalt der Seele für einen früheren Sündenfall geschaffen ist (Stob. I p. 379. 398, 7 W.). Die Materie an sich ist das Schlechte, die individuell moralische Schuld verschmilzt mit ihr zu einer großen Einheit, die der übersinnlichen Welt des Guten und Heiligen gegenübersteht. Die Gleichung von *ὕλη* und *κακόν* ist in der Philosophie zuerst von den Neupythagoreern ausgesprochen (E. Schröder, Plotins Abh. *πόθεν τὰ κακά*, Diss. Rost. 1916, 50). Wie wir sahen, gelangte auch die religiöse Entwicklung zu einer ähnlichen Ausweitung des Begriffs; beide trafen sich in der Geringschätzung des Diesseits und damit auch aller tätigen Moral. *ἀπέχου καὶ ἀντέχου* ist das Leit-

[1] Nur gelegentlich wird daneben auch das eigene sittliche Handeln betont: *Corp. herm.* 10, 19 *ἀγὼν εὐσεβείας τὸ γνῶναι θεὸν καὶ μηδένα ἄνθρωπον ἀδικῆσαι.*

motiv dieser Jahrhunderte, mag auch die alte hellenische Lebensfreudigkeit unter dem Einfluß des Poseidonios oder bei Plotin noch gelegentlich anklingen. Gerade Plotin wird durch seinen Glauben an die alleinige Existenz des Guten in der Welt dazu gedrängt, die Materie, die zugleich auch das Schlechte ist, zu einer bloßen Negation herabzudrücken (Ennead. I 8, 3). Diese weltflüchtige Stimmung mußte mit aller Freude an aktivem Handeln auch den Antrieb zu einem selbständigen Kampf mit der allgewaltigen Macht des Bösen ersticken. Das Christentum übernimmt zunächst die Stellung zu der Welt und in seiner Theologie auch die dogmatischen Folgerungen für den Sündenbegriff. Aber indem vor allem bei Paulus eine ausschließlich moralische Sündenvorstellung sich klar von allem übrigen Unheil sondert und der göttliche Gnadenakt, der die menschliche Schuld und Schwäche bedeckt, in den Vordergrund rückt, wird die Erlösung von dem Übel in erster Linie zur Vergebung der Sünde. In diesem Sinne ist sie bei den meisten Gnostikern so gut wie in der Großkirche das zentrale Problem. Trotz aller Ansätze hatte das Heidentum eine klare Ausprägung dieses Gedankens nicht erreicht. Die neue Religion verdankte ihm einen wesentlichen Teil ihrer werbenden Kraft.

---

# Der Krieg in der griechischen Religion

Von Friedrich Schwenn in Güstrow

## I Der heilige Speer

Von den Gewalten übersinnlicher Art, die im Kriege auf das Schlachtenlos von Einfluß sein können, gibt uns eine unscheinbare Notiz bei Plutarch Kunde: die thebanischen höchsten Beamten hätten stets ein δόρυ bei sich geführt.[1] Man könnte das für eine Übertragung aus der Kriegszeit in den Friedenszustand halten, als Ausdruck dessen, daß der bürgerliche ἄρχων bei dem „Volk in Waffen" zugleich Heerführer war. Erinnert man sich indessen, daß der Stab, den Könige und Herolde trugen, einst religiöse Bedeutung hatte[2], so wird man geneigt sein, auch in dem heiligen Speer der Thebaner einen ähnlichen Sinn zu suchen. Wie ist das möglich?

Der religiöse Wert einer Waffe kann nur auf ihrer Menschen vernichtenden Kraft beruhen. Damit wird sie zunächst von einem Einzelnen magischen Zwecken dienstbar gemacht: bei seiner Waffe legt der griechische Krieger gleich

---

[1] Freilich ist bei dem Wort δόρυ Vorsicht anzuwenden, da es in einem anderen von Tümpel *PW* II 648 angezogenen Falle und bei Paus. IX 40, 11 allem Anschein nach nur „Balken" bedeutet. Wenn δόρυ ursprünglich „Baum", „Balken" bedeutet (vgl. *Il.* II 135; III 61; *Od.* VI 167; VIII 507 u. a., verwandt mit δρῦς und δρυτόμος = Holzhacker), so braucht das σκῆπτρον des Zeus durchaus nicht als Waffe aufgefaßt zu werden. Vgl. Diels *Die Scepter der Universität* Berl. Rektoratsrede 1905 S. 11. — Doch wird Plutarch a. a. O bei dem thebanischen δόρυ entsprechend der damals allgemein üblichen Bedeutung des Wortes wirklich an eine Waffe gedacht haben. — Über den ganzen Gedankenkreis vgl. H. Usener *Götternamen* 285; de Visser *Die nicht menschengestaltigen Götter d. Griechen*, 1903; Deubner, d. *Archiv* VIII 1905 Beiheft 72 ff. Auch K. Th. Preuß *Die geistige Kultur d. Naturvölker* 1911, S. 26.

[2] Diels a. a. O. S. 6 ff.

dem barbarischen den Eid ab. Durch eine bedingte Selbstverfluchung[1] wird die Lanze, die wohl für unser Gefühl, aber nicht für das des Primitiven nur ein Werkzeug in der Hand ihres Trägers ist, magisch genötigt, in einem bestimmten Fall ohne oder gar gegen den Willen ihres Besitzers einem Menschen den Tod zu bringen. „Was wird beim Eide zum Pfande gesetzt? Nicht die Waffen selbst, so daß sie nun etwa verfallen wären — sondern der Dienst der Waffen. Sie verbleiben dem Besitzer, aber als sein Verhängnis.“[2] Hier bekommt die Lanze also durch den Fluch dämonische Kraft.

Anders liegt der Fall, wenn noch in historischer Zeit Alexander von Pherä die Lanze, mit der er seinen Oheim getötet hatte, aufrichtete, um ihr göttliche Ehren zu erweisen.[3] Psychologisch ist seine Handlungsweise wohl klar: er erwartete von dem verderblichen Gerät, das ihm einmal den Erfolg verschafft hatte, in Zukunft weitere Siege.[4] Solch Denken ist doch heute noch lebendig. Mancher Schriftsteller glaubt mehr oder weniger heimlich, nur mit dem bisher erfolgreich benutzten Federhalter auch ferner gute Gedanken auf das Papier zu bringen: weil der Gegenstand mir bis jetzt nützlich war, wird er es auch künftig sein. Was ursprünglich falsche Erkenntnis der Kausalzusammenhänge war, wurde später, als das Denken reifer sich entwickelte, aber alte An-

[1] O. Schrader *Reallex.* I 167f.; Deubner a. a. O. 72.

[2] R. M. Meyer, d. *Archiv* XV 1912, 441.

[3] Plutarch *Pel.* 29; mythisches Beispiel: Schol. Apoll. Rhod. I 57; Schol. A Il. I 264. — Vgl. ferner Tacitus *Germ.* 14: *exigunt enim principis sui liberalitate illum bellatorem equum, illam cruentam victricemque frameam,* also eine schon bewährte Waffe. Vgl. noch Plin. XXVIII 33.

[4] Marett *Folk-Lore* XV 1904, 140ff. (abgedruckt in dem mir nicht zugänglichen *The Threshold of Religion*[2] 1914, 42ff.) erklärt die Heiligkeit der Waffe anders: der primitive Mensch wirft im Zorn einmal den Speer, dessen Wirkung ihm bekannt ist, in der Richtung, in der ein Feind steht; stirbt dieser bald darauf, so schreibt der Angreifer dem Speer als solchem, also auch ohne Berührung des Gegners, tödliche Wirkung zu. — Kommt es aber so häufig vor, daß ein Mensch stirbt, gegen den man eine Waffe geschleudert hat, ohne zu treffen?

schauungen und Gewohnheiten noch nicht überwinden konnte, als übersinnlich, d. h. als magisch oder nach dem Vergleich mit anderen Geistern als dämonisch angesehen.

Die Handlung des Alexandros hat selbstverständlich nicht vereinzelt dagestanden; so wie er konnte jeder Stadtkönig denken. Die ererbte Lanze, die sein Vater und Großvater mit Erfolg im Streite geführt hatten, nahm an Ansehen zu, je älter sie wurde; denn das Jahr übt eine heiligende Kraft. Nicht allein er verehrte sie, auch seine Krieger beugten sich ihr und setzten sie den mächtigen Geistern gleich, deren Hilfe sie sonst im Kampf anriefen. Schon der Umgang mit der Waffe erhöhte ihren Besitzer, und er trug sie nun immer bei sich — so übernahm in Theben ein Beamter von seinem Vorgänger den Speer, den er als Zeichen der Würde stets bei sich führte.[1]

Diese Entwicklung mag bei den Indogermanen schon in proethnischer Zeit sich vollzogen haben, da wir bei Römern und Germanen ähnliche religiöse Vorstellungen finden. In der Regia zu Rom wurde die heilige Lanze aufbewahrt, die nach Varros Zeugnis[2] eine Verkörperung des Mars war. Andere Schriftsteller[3] erwähnen die Sitte der Fetialen, beim Kriegsausbruch als Kampfansage eine in Blut getauchte, eiserne oder im Feuer gehärtete Lanze über die Grenze zu werfen. Beidemal ist es die alte Wunderwaffe, die uns aus Boiotien bekannt ist, nur daß zwei andere Phasen aus ihrer Geschichte zu festen Bräuchen erstarrt sind. Die Lanze, die der Fetiale zur Kriegserklärung benutzt, soll dem Gegner Verderben bringen, weil sie es bisher immer getan hat. Sie

---

[1] Die Wunderwaffen sind auch in die Sage übergegangen; der Bogen des Philoktetes, der in Herakles' Hand seine Kraft gezeigt hat, ist allein imstande, den Untergang Trojas zu veranlassen. Auch die Individualisierung der Waffe (Schwert des Achilles oder Siegfried, Aiasschild) gehört hierher.

[2] Bei Clem. Alex. *Protr.* IV 46 p. 35 Stähl. Arnob. *adv. nat.* VI 11 Plut. *Rom.* 29. Trogi *epit.* 43.

[3] Bei Wissowa *Rel.*[2] 554.

braucht unmittelbar niemand zu verletzen, sie wird schon durch ihre „Kraft“ nachher im Kampfe die Macht der Feinde vernichten. Geht sie einmal verloren, so kann sie durch eine neue ersetzt werden; dann naturgemäß verliert sich allmählich der Glaube, daß nur die bestimmte Lanze, die ihr „Glück“ gezeigt hat, magisch wirksam sein kann; statt dessen rückt die Tatsache in den Vordergrund, daß überhaupt ein Geschoß gegen den Feind geworfen wird.[1] Die neue Waffe, die man benutzt, muß wenigstens äußerlich der alten Lanze gleichen; darum wird sie in Blut getaucht, um der früheren Lanze, die vom Feindesblut gefärbt war, im Aussehen zu gleichen. Als der Ritus erstarrte, waren Metalle noch selten; die Lanze des Fetialen konnte deshalb noch eine im Feuer gehärtete Spitze haben.[2] — Weiter fortgeschritten sind die religiösen Ideen, aus denen die Lanze des Mars hervorgegangen ist. Diese ist nicht identisch mit der eben besprochenen, aber sie hat einen ähnlichen Ursprung. Für gewöhnlich wird sie im Amtsgebäude des Pontifex Maximus, der Regia, aufbewahrt, also nicht in einem besonderen Tempel, doch der Oberpriester nimmt sie auch mit ins Feld. Denn wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt ist, so dürfen wir sie doch wohl dem *telum* gleichsetzen, auf das sich nach Befehl des Pontifex der römische Bürger oder Feldherr bei der Devotion stellte, und dessen Verlust durch Suovetaurilia gesühnt werden mußte.[3] Sie soll das Heer beschützen, wie auch andere Völker[4] ja heilige Gegenstände, die von göttlicher Kraft erfüllt sind, zum Schutz der

[1] Liv. I 32, 15 *hastam ferratam aut praeustam:* es gab also keine bestimmte Lanze, die immer wieder zu diesem Zwecke benutzt wurde (was ja vor allem bei dem fingierten Stück Feindesland in Rom — Wissowa a. a. O. — sehr gut möglich gewesen wäre); darum kann sie natürlich der Lanze in der Regia nicht gleichgesetzt werden.

[2] Wissowa a. a. O. 554; Helbig *AGG* N. F. X 3, 40.

[3] Liv. VIII 9, 5; 10, 14.

[4] Schwally *Semit. Kriegsaltertümer* I 15. Für die Germanen vgl. besonders Tac. *Germ.* 7 (dazu Schweizer-Sidler); *hist.* IV 22, für die Römer noch (Adler des Juppiter!) Marquardt *Staatsverw.* II 425.

Kriegsmannschaft bei sich haben. — Noch später wird die *hasta* dem Kriegsgott Mars angeschlossen, und die magischen Eigenschaften, die sie bisher an sich besessen hat, gelten nun als das Wirken des Gottes. Der römische Antiquar[1] aber erzählt, die Alten hätten Mars unter dem Bilde einer Lanze verehrt.[2] Ähnlich wird die Entwicklung bei den Germanen verlaufen sein. Auch diese kannten den Speerwurf beim Beginne eines Kampfes und gaben deshalb eine solche Waffe dem Kriegsgott Wodan in die Faust.[3]

Entsprechende Bräuche finden wir nun auch bei nichtindogermanischen Völkern, so daß die zugrunde liegende Vorstellung in den Kreis jener von Bastian so genannten „Menschheitsgedanken" zu gehören scheint. Bei den Israeliten schießt Joas einen Pfeil gegen die Syrer[4]; das Instrument ist hier ein anderes, die beherrschende religiöse Idee dieselbe wie bei den vorhin genannten Bräuchen. Es wird ursprünglich ähnliche Bedeutung gehabt haben, wenn Josua seinen Speer gegen die Stadt Ai so lange ausgestreckt hielt, bis sie erobert war.[5] Eine besondere Gottheit ist aus diesen in der Sage als einmalige Handlung überlieferten Riten nicht entstanden, der jüdische Monotheismus nahm sie in sein System auf, indem er sie mit Befehlen Jahves begründete. — Ein mexikanischer König ließ vor dem Angriff nach allen Seiten Pfeile entsenden.[6]

---

[1] S. o. S. 301 A 2.

[2] Nun wird sie auch eingefügt in einen Ritus, durch den die Feinde mit aller ihrer Habe dem Untergang geweiht werden. Die von mir *R G V V* XIV 3 S. 142 ff. gemachten Darlegungen bedürfen hiernach einer kleinen Änderung.

[3] Weinhold *Sitz.-Ber. Berl.* 1891, 560 ff. u. a. — Als es ehrenvoll geworden war, zu Wodans Gefolge zu gehören, ritzte man sich zur Weihung mit dem Symbol des Gottes, dem Speer, „um dem Strohtod zu entgehen".

[4] Reg. II 13, 14—17; Schwally a. a. O. 22.

[5] Ex. 17, 9.

[6] S. Schwally a. a. O. 23. — Bei der letzten Königskrönung in Ungarn berichteten die Zeitungen von Schwerthieben, die der neue Herrscher nach den vier Himmelsrichtungen austeilte; vielleicht hat sich

So sind aus einfachen, aber falsch aufgefaßten Tatsachen magische Bräuche, dann bei einigen Völkern, darunter den Griechen, Sonderdämonen nach psychologisch verständlichen Vorgängen aufgekommen.[1]

## II Die Eideshelfer im Kriege

Neben diesen übersinnlichen Gewalten, die ausschließlich den Bedürfnissen des Krieges dienen, steht nun die große Menge der Dämonen und Geister, die, ursprünglich mit allgemeiner Wirksamkeit begabt, in die Verhältnisse des Krieges mehr oder weniger künstlich hineingezogen wurden und unter Umständen zu Hütern der Kämpfer im besonderen wurden.

So konnten etwa die Mächte, unter deren Schutz der Eidschwur stand, für den Ausgang eines Waffenstreites von Bedeutung werden. — Ganz kurz sei dabei zunächst Bekanntes wiederholt.[2]

Homer[3] erzählt, um einen Fall für viele zu nennen, wie beim Vertrag der Troer und Achäer die schwörenden Fürsten die Opfertiere töten, Wein ausgießen und unter Anrufung des Zeus, der Sonne, der Erde, der Ströme und der Unterweltsgeister den Meineidigen verfluchen: gleichwie der Wein zur Erde rinnt, soll das Gehirn des Frevlers herabrinnen. Deutlich sind hier Zauberspruch und Zauberhandlung zu er-

---

auch darin eine magische Handlung, ähnlich der oben besprochenen, erhalten. Über Pfeilschüsse (in anderem Sinne) s. Samter *Geburt, Hochzeit und Tod* 41 f. Vielleicht ist manches davon in Griechenland auf den bogenspannenden Apollon Alexikakos (Weinreich *Athen. Mitt.* XXXVIII 62 ff.), der ja auch die Feinde abwehrt, übergegangen.

[1] Eine Parallele zu der Dämonenentstehung aus Zaubergegenständen findet sich z. B. in dem oben angeführten Aufsatz von R. M. Meyer 446: „Aus den ungelöteten Schwurringen wuchs ein Dämon hervor, der weibliche Dämon Unn, Welle, der männliche Ullr, der Herrliche“.

[2] Über den Eid s. allgemein Ziebarth *PW* V 2076 ff.; Hirzel *Der Eid* 1902; Lasch *Der Eid* 1908; R. M. Meyer a. a. O. Über die angerufenen Gottheiten vgl. A. Dieterich *Mutter Erde*[2] 54; Lasch a. a. O. 30; R. M. Meyer a. a. O.

[3] *Il.* III 103 ff., 245 ff.

kennen. Was mit dem Wein geschieht, soll mit der Sicherheit, welche die Magie geben kann, das eidbrüchige Volk erleiden. Dies Unheil kann an sich zu einer beliebigen Zeit unter einer beliebigen Verkettung der Umstände eintreten, aber im Krieg nimmt man natürlich an, daß die Strafe in der Niederlage besteht und durch das feindliche Volk nach dem Willen der Götter vollzogen wird. Tatsächlich wollte ja auch in unserem Falle der Dichter mit dem hinterlistigen Bruch des Vertrags den Untergang Trojas ethisch rechtfertigen.[1]

Die Gewalten also, die beim Eid angerufen werden, helfen den Krieg entscheiden: neben den Unterweltsgeistern, die so gern den Lebendigen in ihr dunkles Reich hinabziehen, die zunächst noch unpersönlichen Ströme, die durch Überschwemmung Segen und Unheil bringen können, Sonne und Erde, und an erster Stelle Zeus, der alte Gott der Himmelserscheinungen, vorab des Gewitters. Sie alle stehen dem Krieg ihrem eigentlichen Wesen nach fern, erst der Zauber zwingt sie, im Falle eines Eidbruches, zur Parteinahme. Werden sie häufig dazu herangezogen, ein Versprechen zu verbürgen, speziell einen Kriegsvertrag zu garantieren, so muß das notwendig Einfluß auf die Vorstellung von ihnen haben. Zeus z. B. war als Herr der Fruchtbarkeit spendenden Regenwolken schon von Anfang an sicherlich ein hoher Gott. Die Gewohnheit aber, ihn bei Staatsverträgen anzurufen, von seinen Donnerkeilen einen Bund sichern zu lassen, stellte ihn über die mächtigen πολιοῦχοι der Kontrahenten und trug viel zu seiner Würde als Götterkönig bei.[2]

In Rom geht die Beziehung eines alten Schwurdämons auf den Krieg sogar noch weiter. Im Tempel des Juppiter Feretrius oder Juppiter Lapis wurden beim Staatsvertrag die

[1] Finsler *Hermes* XLI 1906, 243; Bethe *Homer* I 216 ff.

[2] Ein weiteres Motiv für das Emporsteigen des Zeus zum obersten der Götter bei O. Kern *Anfänge d. hellen. Religion* 23 f.

Opfertiere von den Fetialen mit einem alten heiligen *silex* geschlachtet; der Stein wurde nach der Tötung der Tiere weit weggeworfen.[1] An dieser Stätte aber stand auch das *feretrum*, auf das die *spolia opima*, das Beste der Siegesbeute, gehängt wurden. Der *silex*, dessen Funken beim Schlagen als Abbilder des Blitzes aufgefaßt werden, deutet, wenn wir Usener[2] folgen wollen, auf einen alten Gewitterdämon[3] hin. So verkörpert der Stein den Blitz; wird also ein Opfertier von ihm getötet, so bedeutet das: der Blitz soll mich treffen wie dies Gerät das Lamm, wenn ich meineidig werde. Eine gefährliche Kraft wohnt in dem Kultgerät, und selbst der Priester fühlt sich nicht stark genug, sie zu ertragen; darum wirft er den Stein von sich. Mit diesem Zeremoniell wurden nun hauptsächlich oder gar ausschließlich Staatsverträge abgeschlossen; die erst allmählich zum persönlichen Gott entwickelte Naturkraft des Blitzens, die in den *lapis* gebannt ist (daher später Juppiter Lapis), wurde so zur Beschirmerin der zwischenstaatlichen Verträge, und das Volk, das etwa von dem Bund abwich, oder wenigstens seine Führer waren dem rächenden Strahl aus des Himmels Höhen geweiht. Eigentlich mußte nun alles, was dem Blitzdämon verfallen war, in seinen Tempel gebracht

[1] Deubner *Neue Jahrb.* XXVII 1911, 333f.; Wissowa *Rel.*[2] 117f. Als zuverlässigste Quelle hat zu gelten Liv. I 24, 7. Die Zeremonie wurde ursprünglich wohl nur für Staatsverträge angewandt; darauf weist bei den aus späterer Zeit überlieferten privaten Eidschwüren in diesem Heiligtum (Gellius I 21, 4; Apuleius *de deo Socr.* 5; Festus Pauli p. 92 und 112; Plut. *Sulla* 10; vgl. Polyb. III 25, 6) die Formel hin: *si sciens fallo, tum me Diespiter salva urbe arceque* (also Trennung des Schwörenden von der Stadt) *bonis eiciat* (auch das Wegwerfen des Steines ist zum Zauberbrauch geworden) *ut ego hunc lapidem* (Paul. 112).

[2] *Kl. Schr.* IV 485ff.

[3] Juppiter Elicius und Fulgur (Wissowa 121f.) sind Parallelerscheinungen des J. Lapis. Wenn die alte Überlieferung Elicius: *ab eliciendis fulminibus* ableitet, so möchte ich gegen Wissowa a. a. O. daran festhalten. Das Hervorlocken der Blitze ist ein Regenzauber; es braucht übrigens nicht etruskisch zu sein, oder sollen wir etwa den Blitzgott J. Lapis auch für einen Etrusker halten?

werden; man begnügte sich aber wenigstens später damit, nur die wertvollsten Stücke auf das *feretrum* zu hängen.[1] Hatte man häufiger Gelegenheit gehabt, ihm die *spolia* zu überbringen, so lag es nahe, in ihm den besonderen Schutzherrn der Römer zu sehen, im Krieg wie bei anderen Gelegenheiten; man glich ihn dem alten Himmelsgott, den die Italiker aus ihrer indogermanischen Urheimat mitgebracht hatten, dem Vater[2] Diēus, Juppiter, an und ehrte ihn mit Festspielen und anderen Zeremonien. Als sein Kult aus politischen Gründen[3] höhere Bedeutung gewann, errichtete man ihm als dem Optimus Maximus auf dem Kapitol einen neuen Tempel. Der Adler aber, der am höchsten steigende Vogel, der dem Himmelsgott besonders nahe zu sein schien, wurde später — wohl durch das Fortleben der kriegerischen Eigenschaften des Feretrius — das Feldzeichen, das die römischen Legionen zu Kampf und Sieg führte. Das Wesen des Schwurgottes jedoch ging über auf zwei neue, von dem alten Dämon losgelöste Gottheiten, den Dius Fidius und die Fides, von denen die letztere in nächster Nähe des Juppitertempels hauste und ihren Kult durch den Priester des Juppiter, den *flamen Dialis*, erhielt.

So weit wie in Rom können wir die Entwicklung des Eideshelfers bei den Griechen nicht verfolgen. Daß aber auch ihnen ähnliche Gedankengänge nicht ferngelegen haben, beweist die häufig erwähnte Errichtung von sogenannten τρόπαια[4]: wertvolle Beutestücke wurden an einem Baum oder dgl. auf freiem Felde aufgehängt, niemand vergriff sich daran;

[1] Vgl. S. Reinach *Cultes, Mythes, Religions* III 237 ff.; ferner *RGVV* XIV 3, 145 ff.

[2] „Vater“ ist ursprünglich die Anrede des (z. B. durch Regen) befruchtenden Gottes im Gegensatz zur „Mutter Erde“, später auch auf andere Gottheiten übertragen.

[3] Wissowa a. a. O. 125 ff.

[4] Woelcke *Beiträge z. Gesch. des Tropaions*, Diss. Bonn 1911 (Bonner Jahrb. 120). Später faßte man solche Tropaia als Weihgeschenke an Zeus und andere Götter auf und opferte vor ihnen (Woelcke a. a. O. S. 23); mit altem Baumkult (Bötticher 71 ff.) haben sie nichts zu tun. — Et-

der Besitz des Feindes war durch irgendwelchen Zauber oder vielleicht auch wegen eines Eidbruches verflucht und den Göttern verfallen, aber begreiflicher Egoismus[1] ließ den Sieger bis auf einen kleinen Rest das Gewonnene behalten.[2]

## III Die Götter als Partei im Kriege

Werden durch den Eideszauber Götter, die eigentlich dem Kriege fernstehen oder ihrem Wesen nach neutral sind, auf die eine oder die andere Seite getrieben, so gibt es auch wieder Dämonen, die von vornherein geneigt sind, der einen Partei, und nur dieser, beizustehen.

Aus dem Alten Testament ist ja bekannt, wie Jahwe, solange er nicht erzürnt ist, seinem Volk unter allen Umständen hilft, selbst wenn Israels Sache, ethisch betrachtet, die schlechtere ist.[3] Ähnlich lagen die Verhältnisse im alten Griechenland. Hier galten besonders die Geister der Ahnen und Heroen

---

was Besonderes ist es, wenn bei den Germanen erbeutete feindliche *signa*, d. h. Göttersymbole, in heiligen Hainen aufgehängt wurden (Tac. *Ann.* I 59): die dämonische Kraft, die natürlich auch nach der Bezwingung ihrer Schützlinge noch in ihnen wirksam ist und den Siegern schaden könnte (vgl. die Bundeslade bei den Philistern I. Sam. 4—7), soll in die Hut der eigenen Götter gegeben werden, die sich im Kampfe als die stärkeren erwiesen haben; auch erhalten sie wohl an der neuen Stätte Verehrung.

[1] Vgl. z. B. bei dem entsprechenden jüdischen Cherem die Unterschlagung Achans (Josua 7) und Sauls (I. Sam. 15, 9).

[2] S. Reinach meint a. a. O., ursprünglich habe man auch jeden fremden Menschen für heilig gehalten und sich gescheut, ihn zu töten; die Zeremonien beim Kriegsbeginn (s. auch unten) hätten also in erster Linie Schädigungen, die von den Getöteten ausgingen, fernhalten sollen. Gewiß hat solche Absicht auch bestanden, aber auf sie läßt sich durchaus nicht alles zurückführen; gerade die Eideszeremonie verrät, daß man von den Göttern auch positives Eingreifen erwartete. Im allgemeinen gilt heute die Tötung eines Stammfremden bei den Primitiven für erlaubt; s. Weule *Der Krieg in d. Tiefen d. Menschheit* 1916, 34. Vgl. noch Robertson Smith *Die Religion d. Semiten,* übers. von Stübe 1899, 208 ff.

[3] Schwally a. a. O. 6 ff. Besonders lehrreich I. Reg. 20, 23 und II. Reg. 3.

als Schützer ihres Volkes. Sie, die vielfach im Kampfe den Heldentod gefunden hatten, die als gewaffnete Krieger fortlebend und wirkend gedacht wurden, mußten ihre Nachkommen in Kriegsnot wie in jeder anderen Gefahr schirmen. Die Literatur führt genügend Beispiele dafür an: als die Perser gegen Griechenland heranzogen, standen ihnen zwei Hopliten von übermenschlicher Größe gegenüber, die von den Delphiern als die *ἥρωες ἐπιχώριοι* Phylakos und Autonoos bezeichnet wurden[1]; vor der Schlacht bei Salamis riefen die griechischen Feldherren unter anderen Göttern auch die Heroen Aias und Telamon, die Heroen von Aigina, an und entsandten ein Schiff nach dieser Insel.[2] Die Geister, die auf einem abgegrenzten Gebiet Verehrung finden und nach dem Glauben des Volkes dort einst gelebt und gestritten haben, sorgen für dies Stück Land. *Right or wrong, my country.*

Hauptsächlich aber ruft man natürlich die großen Götter zum Beistand im Krieg an. Zum Dank für Opfergaben und Verehrung spenden sie Sieg über den Gegner, der sich weniger um sie gekümmert oder überhaupt nicht von ihrem Namen gewußt hat (*θεοὶ ἄγνωστοι!*). Die älteste Auffassung ist darin freilich nicht ausgedrückt, oder wenigstens für sehr viele Fälle nicht. Eine frühere Zeit, die den Gott meistens nicht durch Bitten und Geschenke überredete, hat ihn durch Zauberriten zur Hilfe gezwungen. Im Kommunionsopfer[3], im Blutbund und ähnlichen religiösen Sitten machte man ihn wie einen sterblichen Menschen zum Teilhaber der

[1] Herodot VIII 38f. Weniger, d. *Archiv* X 230ff.

[2] Plut. *Arist.* 11, 3. — Vgl. im allgemeinen Rohde *Psyche* I 182ff.; Szymanski *Sacrificia Graecorum in bellis militaria,* Diss. Marburg 1908; Kern *Krieg und Kult b. d. Hellenen,* Rektoratsrede Halle 1917, 16f. — Das Motiv vom Eingreifen himmlischer Helfer in den Streit findet sich in mittelalterlichen Kampfschilderungen (Schlacht auf dem Lechfelde, Eroberung Jerusalems) oft. Wie jeder andere erhält der Gott nun auch seinen Anteil an der Beute, den „Zehnten" — ein Gedanke, der sich mit dem des Tropaions gekreuzt hat.

[3] Robertson Smith, a. a. O. 243.

Genossenschaft, der ebensowenig wie irgendein anderes Mitglied von dem Bund zurücktreten konnte.[1]

Ein Abglanz dieser Zustände liegt über unserer ältesten literarischen Quelle, der Ilias. Hier sind die Götter mit Leidenschaftlichkeit in zwei Parteien gespalten, die den Angreifern oder Verteidigern kraftvoll beistehen. Die Dichter der Ilias freilich und mehr noch ihre Nachfolger, die sich an die Spuren jener Großen anschließen, haben dies Verhalten durch die bekannten Mythen von der Beleidigung Apollons, dem Parisurteil usw. menschlich zu begründen versucht. Das darf uns nicht täuschen, wie es einst Niese[2] getäuscht hat, zumal doch, von Apollon abgesehen, der echte, alte Homer keinen Grund für die Parteinahme der übrigen Götter in dem Streit um Troja angibt. Diese muß vielmehr in den Tatsachen des Kultus oder der Sage begründet sein.[3]

Von den sechs großen Gottheiten, die das Land des Priamos beschirmen, scheidet von vornherein Athena aus. In der Rolle als Helferin der Troer erscheint sie nur an einer einzigen Stelle, und diese ist von Bethe[4] mit überzeugenden Gründen als ein später Einschub nachgewiesen worden. Es ist eine Reminiszenz an einen anderen Ort, vielleicht Athen selbst, wenn sie als Burggöttin gedacht ist und von den troischen Frauen mit einem Peplos beschenkt wird.[5]

Aphrodite ist in demselben Augenblick zur Troerin geworden, in dem man ihren Sohn Aineias unter die Troer aufnahm.[6] Eine Aphrodite Aineias wurde im Westen der grie-

[1] Über die Götter der historischen Zeit als Kriegshelfer s. Kern a. a. O. 8ff.

[2] *Entwicklung d. Homer. Poesie,* 104.

[3] Hedén *Homerische Götterstudien,* Diss. Upsala, 1912, 34ff.; Bethe *Homer* I 104.

[4] a. a. O. 228ff.

[5] Dümmler *PW* II 1946; anders Gruppe *Gr. Myth.* 26.

[6] So auch Bethe a. a. O. 364.

chischen Welt verehrt[1]; wenn auch direkte Zeugnisse für ihre Verehrung in Altgriechenland fehlen, so muß sie doch, schon weil sich aus dem Beinamen eine selbständige Persönlichkeit entwickelt hat, eine altachäische Göttin gewesen sein.[2] Wann und wo Aineias zum Kampfgenossen Hektors gemacht wurde und mit ihm seine göttliche Mutter auf die Seite der Troer trat, muß allerdings dahingestellt bleiben. — Mit Aphrodite ist im Epos der „Kriegsgott“ Ares eng verbunden, ein Freund der Troer wie sie.[3] Auch in Wirklichkeit war er an verschiedenen Orten Griechenlands, besonders in dem achäischen Thessalien und Boiotien, ihr Kultgenosse.[4] Ein Dichter, der die Beziehungen des Ares zu Aphrodite kannte, durfte beide nicht voneinander trennen und machte daher auch Ares zum Troer.

Der wichtigste Schützer Ilions ist Apollon, der Sohn der Leto, Bruder der Artemis, die ebenfalls der Stadt beistehen. Keinem Troerhelden persönlich verbunden[5], beschirmt er das ganze Reich des Priamos und gebietet auch in den umliegenden Ortschaften.[6] Kein anderer der Himmlischen, beinahe der Vater der Götter und Menschen selbst nicht, ist innerlich so bedeutend aufgefaßt wie er; ohne viel Reden, aber mit unheimlicher Tatkraft, in etwas finsterer Männlichkeit, straft er Beleidiger, steht er Schutzbefohlenen bei; mit vornehmer Geste, ohne sich irgend etwas zu vergeben, meidet er den aussichts-

---

[1] Dion. Halic. *ant.* I 50; 53; Curtius *Hermes* X 243; Imhoof-Blumer *Wiener Numismat. Zeitschr.* X 133.

[2] Über Achäer in Unteritalien s. Hoffmann *Gesch. d. griech. Sprache* I, 36.

[3] *Il.* V 354 ff. (Aphrodite, von Diomedes verscheucht, bittet ihren *κασίγνητος* Ares um seine Pferde, damit sie zum Olymp kommen kann). XXI 416 f. (der von Athena besiegte Ares wird von Aphrodite getröstet); über *Od.* VIII 266 ff. s. u. 320.

[4] S. u. S. 320.

[5] Bethe a. a. O. 364; Bethes Folgerung daraus (nach Niese) lehne ich aber ab.

[6] Wernicke *PW* II 81 f.; v. Wilamowitz *Hermes* 38, 575 ff.

losen Kampf gegen seine Genossen und verläßt die Stadt, als ihr Schicksal unabwendbar geworden ist. Der Dichter erspart ihm die Schmach der Niederlage; man möchte meinen, Homer hat noch den wahren Glauben an ihn gehabt, der ihm bei den anderen Himmlischen schon in beträchtlichem Maße geschwunden war. Es ist eine ähnliche, nur gewaltig gesteigerte Anschauung, wenn der Schöpfer des Homerischen Hymnus die übrigen Götter vor ihm erzittern läßt — ein Versuch, den Gott, der auf der Inselwelt die erste Stelle einnahm, selbst dem Zeus gegenüber zu steigern, eine Art Opposition der Apollodiener gegen den höchsten Gott des Epos. Wenn ihn die Dichtung zum Hauptgott der kleinasiatisch-äolischen Städte machte, so war das Lokalkolorit, mag er nun diese Rolle schon vor der Einwanderung der Griechen in Troja selbst gespielt haben[1] oder durch die Griechen oder gar erst durch Homer dorthin übertragen sein. War er dort heimisch geworden, so mußten ihm Artemis und Leto, die im Gebiet des Ägäischen Meeres häufig seine *πάρεδροι* waren, nachfolgen.

Daß noch der Skamandros und sein Nachbar Simoeis auf seiten der Belagerten stehen[2], bedarf keiner besonderen Begründung. Flußgötter erhielten ja auch in der Wirklichkeit des religiösen Lebens Verehrung[3]; warum sollten sie nicht auch in den Krieg, mit dem sie eigentlich ihrem Wesen nach nichts zu tun hatten, eingreifen können?

Der Götterapparat der Ilias beruht also nicht insofern auf Kulttatsachen, daß etwa nur Götter, die im historischen Troja verehrt sein mögen, auch im Epos dorthin gestellt wurden. Vielmehr hat die dichterische Phantasie, deren Ausgangspunkte wir noch einigermaßen feststellen können, mit den gegebenen Kulten ziemlich frei geschaltet. Für die Griechen würde eine ähnliche Untersuchung entsprechende Resultate ergeben.

---

[1] v. Wilamowitz a. a. O.

[2] *Il.* XXI. [3] Stengel *Griech. Kultusaltertümer*[3] 135.

## IV Palladion

Die kriegerischen Göttergestalten und ihre Tätigkeit, die wir bisher kennen gelernt haben, sind den Griechen mit manchen anderen Völkern gemeinsam. Der Welt des Ägäischen Meeres eigentümlich aber sind, soweit ich sehe, die Dämonen, die durch die sogenannten Palladien[1] verkörpert werden.

Sie gehören schon der kretisch-mykenischen Kultur an und sind vielleicht, wenn wir auf diesem unsicheren Gebiete Vermutungen wagen wollen, den „karischen" Ureinwohnern Griechenlands und der Inselwelt zuzuschreiben. Furtwängler[2] zählt ihrer drei aus der kretisch-mykenischen Zeit auf: auf einem Goldring aus Mykene[3] steht neben einer Adorationsszene und religiösen Symbolen in der Luft eine Menschengestalt mit deutlich erkennbarem Kopf und Extremitäten, deren Leib durch einen großen Schild verdeckt wird, während die Hand eine Waffe trägt; ein „frühmykenischer" Pinax aus Mykene[4] stellt ein ähnliches Idol dar, das auf beiden Seiten von je einer weiblichen Person angebetet wird; ein Goldring aus Knossos[5] zeigt eine in der Luft schwebende Figur mit Lanze, aber ohne Schild, dahinter eine Säule und eine Einfriedigung, die von Baumzweigen überragt wird. — Solche „Palladien", wie sie nun auch in der Literatur genannt werden, finden sich noch in späterer Zeit in Griechenland, in Argos, Athen und an mehreren Orten im Westen der griechischen Welt.[6]

Man darf vermuten, daß ihre älteste Form sehr einfach war: ein Pfahl, darauf ein Helm gesetzt, ein „mykenischer"

---

[1] Gardner *JHS* XIII 21 ff.; Furtwängler *Antike Gemmen* III 38; Evans *JHS* XXI 170 ff.; Sieveking b. Roscher *Lex.* III 1301 ff. — Vgl. Chavannes *De Palladii raptu* Berl. Diss. 1891.

[2] a. a. O. III 38. [3] Furtwängler a. a. O. Taf. II 20.

[4] *'Εφημ. ἀρχ.* 1887, Taf. X 2, Rodenwaldt *Athen. Mitt.* 37, 129 ff., Taf. VIII.

[5] Furtwängler a. a. O. III 36 Fig. 13.

[6] Chavannes a. a. O. 34 ff., 38 ff., 57 ff.

Schild und eine Lanze angelehnt; dann wurden Gesicht und Gliedmaßen roh angedeutet. Der hochberühmte Gott von Amyklä, einst Hyakinthos[1], später Apollon benannt, war noch in dieser Art aus Erz gebildet; der Schild freilich fehlte, zu der Lanze aber war noch, vermutlich um den *ἀργυροτόξος* Apollon zu kennzeichnen, ein Bogen hinzugefügt, der Körper glich einer Säule. Die beiden zuerst genannten mykenischen Bilder könnten ebenfalls diesen Typus darstellen, was auch die steife aufrechte Haltung nahelegt. Natürlich aber geht die Entwicklung darauf hinaus, das alte *ξόανον* immer menschlicher darzustellen, und sie läuft bis zu dem Höhepunkt, den die Athena Parthenos des Phidias darstellt; denn die Bewaffnung der Athena mit Helm, Schild und Lanze darf wohl wenigstens mittelbar auf das alte Palladion zurückgeführt werden[2], um so mehr, als die Sage das angeblich troische Palladium als Kultbild der Athena ausdrücklich bezeichnet.[3]

Man hat sich die Frage vorgelegt, ob der alte Palladiondämon männlich oder weiblich gedacht war.[4] Mir scheint, die Fragestellung ist unrichtig. Männliche und weibliche Dämonen werden gewiß schon seit alter Zeit auf verschiedenen Gebieten, z. B. in der agrarischen Religion[5], unterschieden, aber nicht überall. War der Speer, den wir oben kennen lernten, männlich oder weiblich? Sicherlich hat niemand darüber nachgedacht. Von dem Speer ging eine göttliche „Kraft“ aus, die man wenigstens in der Frühzeit nicht allzu anthropomorph dachte. Und das dürfte auch für das älteste Palladium gelten. Erst der weiteren Entwicklung, bei der die Menschen die

[1] Vgl. über das Kultbild usw. Tsuntas *Ἐφημ. ἀρχ.* 1892, 1ff.; Evans a. a. O. 120f.

[2] Dümmler *PW* II 1905 führt die ganze Gestalt der Athena auf den alten Palladiondämon zurück. Es könnte aber auch eine Typenübertragung vorliegen.

[3] Chavannes a. a. O. 27.

[4] S. Evans a. a. O. 170, dazu Sieveking a. a. O.

[5] Z. B. durch Vergleichung des Säens mit dem Zeugen.

Dämonen immer mehr nach ihrem eigenen Bilde umwandelten, blieb es vorbehalten, den mit magischer Kraft begabten Pfahl[1] zum göttlichen Mann oder Weib fortzubilden. Wie das im einzelnen geschehen ist, entzieht sich unserer Kenntnis; allgemein aber dürfen wir wohl sagen, daß das alte Palladion sich meistens an die Hauptgottheit eines Ortes, die männlich oder weiblich war, angelehnt und von ihr das Geschlecht angenommen haben oder ganz in sie aufgegangen sein wird. Auf dem Goldring aus Mykene z. B. sehen wir das Palladion neben dem Doppelbeil — und den noch unpersönlichen Figuren von Sonne, Mond und Meer — oberhalb einer Göttin, die durch die Blumen in der Hand und den heiligen Baum hinter ihr wohl als Vegetationsgottheit gekennzeichnet wird. Sollten hier nur die Hauptdämonen, die man verehrte, von der Hand des Künstlers zusammengestellt sein oder sollten diese nicht vielleicht auch an einem einzigen Ort gemeinsam ihren Kult gefunden haben? Im alten Tempel der Akropolis fand sich alles mögliche zusammen, das ἕδος der Göttin, der heilige Ölbaum, die Schlange, später auch der Altar des Hephästos, und für die kretisch-mykenische Epoche ist Ähnliches vorauszusetzen. Lokalisierte man das Palladion in der Nähe einer weiblichen Gottheit, so konnte die letztere leicht die Formen des Palladions annehmen, also als bewaffnetes Weib geschaut werden. Auf diese Weise kam ebensowohl die mit Helm, Schild und Lanze bewehrte Athena[2] wie etwa eine gerüstete Aphrodite in Sparta[3] auf. An anderen

---

[1] Τὸ Παλλάδιον, also weder männlich noch weiblich, doch begann die Unterscheidung nach dem Geschlecht schon in mykenischer Zeit.

[2] Auch in Mykene scheint das als weiblich erkennbare Palladion in Athena aufgegangen zu sein, vgl. Rodenwald a. a. O. 136. Im übrigen vgl. Chavannes a. a. O. — Der Kult in Argos ist wohl tatsächlich, wie Kallimachos in seinem Hymnus (v. 5 — 12, 23 — 30) andeutet, eine Lustration des durch den Krieg befleckten ξόανον gewesen (Chavannes S. 40 f.).

[3] Paus. III 15, 10.

Orten wurden unter entsprechenden Umständen die Palladien zu männlichen Göttern. Die so geschaffenen Typen konnten natürlich nun wieder wandern und auf die Vorstellung von anderen Gottheiten übertragen werden.

Von dem alten Pfahl, der sich gelegentlich zum Dionysos oder Kadmos entwickelte, ging eine übersinnliche Kraft aus, ohne daß diese besonders ausgeprägt und individuell gewesen wäre.[1] Gab man ihm Waffen, so mag sein alter, allgemeiner Zweck noch geblieben sein, mit Notwendigkeit mußte er sich jedoch nun mehr und mehr spezialisieren, er mußte die Waffen gegen die Feinde seines Volkes verwenden. Ja, man mochte den Dämon dieses Idols für den einzigen Schützer seiner Stadt halten und Glück und Wohlergehen des Landes eng mit ihm verknüpfen. Diese Steigerung seines Wertes ist an sich psychologisch begreiflich; sie konnte mit verursacht werden durch ein aus dem Märchen oder der Sage bekanntes Motiv, wie etwa das Leben eines Menschen von einem bestimmten von ihnen getrennten Gegenstand abhängig sein kann, ein Motiv, das uns aus der Sage von Althaia und Meleager[2] vertraut ist. — Eine Bedingung für sein Eingreifen war allerdings selbstverständlich: wenn es in der Stadt wirken sollte, so mußte es dort auch wirklich anwesend sein. Denn aus allzu großer Ferne konnten auch die griechischen Götter nicht handeln, und in der Schlacht mußten die Götter, die Hilfe gewähren sollten, zugegen sein. Ähnlich anderen Völkern, den Römern[3] z. B., welche die heilige Lanze und den Adler des Juppiter ins Feld führten, gaben deshalb z. B. die Spartaner[4]

[1] Wide b. Gercke-Norden *Einleitung i. d. Altertumswiss.* II 196 (allgemein).

[2] Ovid *Met.* VIII 270 ff. u. a. (Zugrunde liegt allerdings wohl ein Analogiezauber, bei dem Meleager dem Scheit gleichgesetzt ist; aus der Handlung, die die Mutter unternimmt, ist die Verknüpfung des Scheites mit dem Helden nach rückwärts hinausgesponnen.)

[3] S. o. S. 307.

[4] Herod. V 75.

lem ausrückenden Heere Bilder der Tyndariden, die Ägineten[1] olche der Aiakiden mit.

Doch auch dagegen wußten die gegnerischen Zauberpriester Rat. Sie werden gleich ihren römischen Kollegen magische Sprüche und Gebete gekannt haben, um durch eine *evocatio*[2] ie Götter der angegriffenen Stadt herauszulocken und womöglich gar auf ihre Seite zu bringen. Halfen die *incantamenta* nicht, so suchte man das *ξόανον*, an das der Gott selbst a gebunden ist, durch Raub in seine Gewalt zu bringen. Das nag in der Wirklichkeit öfter geschehen sein[3], auch die kylische Dichtung bietet ein Beispiel dafür: auf Grund des Orakelspruchs, daß Troja nicht genommen werden kann, wenn hm nicht das Palladion entrissen wird, gewinnen Diomedes ınd Odysseus die kostbare Beute.[4] Die Sage[5] dürfte in Argos, der Heimat des Diomedes, wo es ja auch ein Palladion gab, ihren Ursprung haben.

Gegen Raub wie gegen magischen Zwang mußten die alten *όανα* natürlich gesichert werden, und gegen beides, auch gegen ie zauberischen Einflüsse, gab es kein einfacheres Mittel als ie festzubinden; ist das Idol gefesselt, so kann auch die Gottıeit, die an ihr Bild gebannt ist, sich nicht fortbewegen. Daß sie logischerweise in diesem Falle auch ihren Anhängern ıicht helfen kann, wird nicht überlegt. Tatsächlich finden

---

[1] Herod. V 80, Chavannes a. a. O. 79 f. Noch im letzten Kampf der Antike mit dem Christentum, in der Schlacht am Frigidus wird dem Heer des Eugenius ein Heraklesbild, dem des Theodosius das Kreuz vorgetragen, Weinreich, d. *Archiv* XVIII, 1 A. 4.

[2] Wissowa *Rel.* 383 f. Dümmler a. a. O. 1948. Auch die Ethnologie efert Material: Waitz-Gerland *Anthropol. d. Naturvölker* VI 146 f. 342. Hethitische *evocatio*: Sommer *Z. f. Assyriol.* 33, 1921, 101.

[3] Vielleicht bei Herod. V 83. Andere Beispiele s. o. S. 307 Anm. 4.

[4] Mitgespielt hat natürlich das bekannte Märchenmotiv, daß ein ıohes Ziel nur durch besondere, meistens schwer zu erlangende Mittel u erreichen ist. Eine Parallele in demselben Kreis bietet die Herbeichaffung von Philoktets Bogen.

[5] Material bei Chavannes 26 ff.

wir denn auch in verschiedenen Gegenden Griechenlands gefesselte Dämonen. Schon auf einem alten Elektronring aus Mykene[1] sehen wir eine sitzende Göttin vor einem Baum mit Bändern um die Oberschenkel, möglicherweise Weidenruten oder etwas Ähnlichem[2], die ein nur mit der Lanze gerüsteter Mann an der Hand berührt. Der Sinn des Bildes ist unklar. War es ein Gott, der sich der Göttin nahte, oder ein sterblicher Krieger, der sich ihr weihte oder sie vielleicht gar entführen wollte? Daß eine Beziehung auf den Kampf vorliegt, beweist jedenfalls die Lanze. Ähnlich war in Sparta die bereits erwähnte Aphrodite in Waffen mit dem Beinamen *Μορφώ* gefesselt[3], ebenso dort das alte *ἄγαλμα* des Ares Enyalios.[4] Gleiches wird uns berichtet von Dionysos auf Chios[5], Artemis in Erythrai[6], Aktaion in Orchomenos[7] und anderen Dämonen. Polemon und wohl nach ihm Pausanias geben die Erklärung, der also gebundene Gott könne die Stadt nicht verlassen, und der Verfasser der pseudoplutarchischen *Quaestiones Romanae* 61 drückt sich unter Hinweis auf *ἐκκλήσεις καὶ γοητεῖαι*, d. h. Evokationsriten, mit Bezugnahme auf römische Gewährsmänner noch deutlicher aus. Wir werden darin also die Meinung der antiken Religionswissenschaft zu sehen haben, und es besteht kein Grund, sie zu vernachlässigen. Der Gedanke der *evocatio*, den wir nach der Palladionsage auch für Griechenland annehmen, verlangt bei dem Götterbild eine Ergänzung, eben die Fesseln.[8] Neuere

---

[1] Furtwängler a. a. O. III 36 Fig. 14.

[2] Das Bild der spartanischen Artemis Orthia war mit Lygoszweigen umwickelt; sie hieß daher auch *Λυγοδέσμα*: Paus. III 16, 11.

[3] Paus. III 15, 11. Schol. Lyk. 449. Vielleicht war sie sehr einfach dargestellt, wie der Ausdruck *κέδρον ζώδιον* nahelegt; sie trug eine *καλύπτρα*. Vgl. noch Gruppe a. a. O. 1362 A. 3.

[4] Paus. III 15, 7.

[5] Polemon *FHG* III 146, 90. [6] Ebenda.

[7] III 15, 7; Polemon a. a. O.

[8] So Lobeck *Aglaoph.* 275; Rohde *Psyche* I 190 A. 3; Radermacher *Westdeutsche Zeitsch.* XXIV 223.

Forscher[1] haben die Ansicht ausgesprochen, in dem Kriegsgott habe man den Krieg selbst bezwingen, d. h. für die Zukunft seinen Ausbruch verhindern wollen. Sollen wir aber wirklich die gefesselten Gottheiten, die uns begegnen, in diesem finsteren Sinne deuten? Konnte ein solches Wesen, wenn es einstmals *Μορφώ* hieß, in eine Aphrodite aufgehen, anderswo in Dionysos? Auch auf dem mykenischen Elektronring ist nichts derartiges wahrzunehmen. — Freilich, nicht alle *ξόανα ἐν δεσμοῖς* lassen sich auf Palladien zurückführen, und die uns bekannten Palladien sind nicht gefesselt. Aber die Palladien waren ja sicher nicht die einzig möglichen Beschützer der Stadt, und was allgemein für nützlich gehalten wurde, brauchte darum nicht in einem jeden Falle angewandt zu werden.

Wenn wir nun im Mythos Fesselungen von Göttern finden, so müssen diese auf gefesselte Götterbilder im Kult zurückgehen.[2] Das gilt von der auf einen Homerischen Hymnus zurückzuführenden Erzählung[3], wie Hephaistos seine Mutter Hera mit einem Zauberstuhle überlistete, auf den sie durch unsichtbare Bande befestigt wurde; Ares versuchte vergeblich, durch Kampf den Schmiedegott zu zwingen, die Mutter zu lösen; erst dem Gott des Weines gelang dies. Irgendwo also wird ein *ξόανον* gestanden haben, und zwar ein Sitzbild, das Fesseln trug, wie wir es auf dem mykenischen Ring sehen; und der Mythos gab das *αἴτιον* dazu.

Auch Ares und Aphrodite sind außerhalb Spartas noch

---

[1] Z. B. Preller-Robert[4] 103. — v. Wilamowitz *GGA* 1895, 234 findet die Erklärung, die Götter sollten am Fortlaufen gehindert werden, „rationalistisch" und meint, das Bild habe einfach gestützt werden sollen; eine solche Bedeutung ist aber z. B. bei dem Elektronring aus Mykene (Bänder um die Schenkel!) ausgeschlossen. Die bekannte Fesselung der Toten ist wirklich ein Fernhalten von den Stätten der Lebenden, um Schädigungen zu verhüten.

[2] Umgekehrt denkt sich das Wide *Lak. Kulte* 149 (Natursymbolik sieht er darin S. 141).

[3] v. Wilamowitz *NGG* 1895, 217ff., bes. 234f., wo die Sage auf das Kultbild der samischen Hera bezogen wird. Malten *PW* VIII 344f.

an einem anderen Orte *in effigie* gefesselt gewesen, und zwar nebeneinander, wenn wir die bekannte Ballade des Demodokos in der Odyssee[1] richtig verstehen. Der Kavalierston, der dem Sang eignet, ist natürlich die Zutat eines ganz späten Homeriden, der Kern ist älter: Hephaistos überrascht seine Gattin Aphrodite beim Ehebruch mit Ares und bindet sie beide nebeneinander im Bett mit unsichtbaren, unzerreißbaren Ketten. Diese Wunderdinge sind natürlich Märchengeräte; das übrige ist eine ätiologische Legende, der die zusammengebundenen ξόανα der beiden Götter zugrunde liegen. Der weitere Gang der ausgestaltenden Phantasie ist leicht zu erkennen: Wie konnte Aphrodite, die doch nach dem Homerischen Hymnus Gattin des Hephaistos war, neben dem Krieger stehen? Wurde die Verbindung mit ihm erst einmal ins Menschliche übertragen, so konnte das Verhältnis nur als Ehebruch aufgefaßt werden, die Fesselung aber als das Werk des Hephaistos in Anlehnung an das volkstümliche Motiv vom betrogenen, Rache heischenden Ehemann.[2] — v. Wilamowitz[3] freilich versucht, diese lockere Geschichte als eine Fortbildung des erwähnten Hephaistoshymnus zu erklären. Nun war aber tatsächlich an einigen Orten Ares der Parhedros der Liebesgöttin, beide wurden in demselben Tempel verehrt[4], und die Priester werden diese Tatsache als Ehe der Götter gedeutet haben. Sollte ein Dichter da selbständig auf denselben Gedanken gekommen sein?

Homer kennt noch einen zweiten Fesselungsmythus von Ares, allerdings diesmal von Ares allein. Nach der Ilias[5] haben die Aloaden Otos und Ephialtes, die an dieser Stelle als Menschen, sonst als gewaltige Riesen erscheinen, einst den Gott gebunden und dreizehn Monate lang in einem χαλκοῦς

[1] VIII 266 ff.
[2] Vgl. z. B. in den Grimmschen Märchen: *Der alte Hildebrand.*
[3] a. a. O. [4] Paus. II 25, 1.
[5] V 385 ff.; Toepffer *PW* I 1591.

κέραμος[1] versteckt gehalten, bis der Gott der Diebe selbst sich bemühen mußte, ihn wieder herauszustehlen. Der allgemeine Rahmen, in den die Geschichte eingespannt ist, ist die Vorstellung von einer zeitweisen Überlegenheit der Riesen über die Götter, wie sie auch der altgermanischen Mythologie vertraut ist. Der wesentliche Bestandteil ist wieder die Fesselung des Ares, die an einem Kultbild beobachtet und vom Poeten in die Vorzeit als Erlebnis des Gottes verlegt wurde. Das Motiv wurde in burlesker Art erweitert, indem man den Gott, seiner Würde nun ganz beraubt, in eine kleine, mit Gewalt nicht zu sprengende Tonne stecken ließ, in der er, der gewaltige Kriegsherr, in völliger Ohnmacht, mehr als ein langes Jahr schmachten muß[2]; Hermes, der von Kindesbeinen an im Stehlen Übung hat, holt ihn wieder heraus. Nur ganz Gewaltige konnten es gewesen sein, die dem streitbaren Kämpfer die Schmach antaten: man wählte dazu zwei auch sonst bekannte Dämonen, die — wertvoll für das Lokal der Sage! — im nordöstlichen Griechenland, allenfalls auch auf Kreta, einst Verehrung gefunden haben.

Überall in Griechenland also hat es Gottheiten gegeben, die für die Existenz der Stadt unbedingt notwendig waren, wohl die Vorläufer der späteren θεοὶ πολιοῦχοι, im besonderen der Athena *Πολιάς*. Vielfach waren es die großen Gottheiten männlichen und weiblichen Geschlechtes, an die man sich auch mit anderen Wünschen gewandt haben mag, häufig aber auch die eigentlichen Palladien.

Noch ein Wort über diese letzteren. Sie waren natürlich, ihrer Bedeutung entsprechend, hochheilig, und wer sich zu ihnen flüchtete, war gegen irdische Feinde und Rachegeister

[1] Die Stadt Keramos in Kleinasien wollte davon ihren Namen erhalten haben. Schol. D *Il.* V 385. — Lokalisierung auf Kreta: Steph. Byz. u. d. W. *Βιέννος*.

[2] Das ist Steigerung des ersten Motivs; mythologisch hat es deuten wollen z. B. H. D. Müller *Mythol. d. griech. Stämme* II 50.

gesichert. Die Sage von Kassandra, die sich nach der Eroberung Trojas an das Palladion retten wollte, dort aber von Aias geschändet wurde[1], ist ein Ausdruck dieser Stellung. Auch wer Blutschuld auf sich geladen hatte, brachte sich dorthin in Sicherheit und fand dort eine Freistätte. Wer freilich vorsätzlich einen Mord begangen hatte, wurde von der Göttin, die in einer ethisch weiter entwickelten Zeit durch ungerecht vergossenes Blut befleckt wurde, oder ihren Priestern zurückgewiesen. So kam allmählich in Athen die Gewohnheit auf, daß die *ἀκουσίως ἀποκτείναντες* am Palladion[2] zunächst ein Asyl, dann auch Urteil fanden. Damit kam dort das *δικαστήριον ἐπὶ τῷ Παλλαδίῳ* für diesen Spezialfall der Tötung auf. (Fortsetzung folgt.)

[1] Chavannes a. a. O. [2] Paus. I 28, 8.

# Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderorientalische Taubengöttin

Von **Hugo Greßmann** in Berlin-Schlachtensee.

(Fortsetzung und Schluß von S. 40)

11. Die Geschichte der Taubengöttin ist natürlich mit der Geschichte der Taubenzucht aufs engste verbunden, und darum darf man auch scheinbare Umwege nicht scheuen. So beginnen wir mit der noch immer heiß umstrittenen Frage, ob und wieweit die Israeliten Taubenzucht getrieben haben.[1] Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung kann man die Taubenzucht überhaupt an der Hand ägyptischer Zeugnisse[2] bis in die V. Dynastie zurückverfolgen, d. h. bis rund um 3000 v. Chr. Sie scheint, wie sich zeigen wird, in Assyrien nicht jüngeren Datums zu sein, und damit ist wenigstens die Möglichkeit gegeben, sie auch in Israel für alt zu halten. Folgende Tatsachen kommen in Betracht:

Erstens kennt der israelitische Kultus keine Opfer von wilden Tieren; von Vögeln werden nur Tauben und Turteltauben dargebracht.[3] Schon dies spricht dafür, daß sie zahmes Geflügel, und zwar das einzig zahme Geflügel waren.

Zweitens gab es zur Zeit Christi, wie wir aus dem Neuen Testamente erfahren[4], und gewiß schon vorher besondere

[1] Die meisten Forscher denken an zahme Tauben beim Opfer, anders, wie es scheint, Stade *Biblische Theologie* I S. 163.

[2] Die Belege hat gesammelt von Bissing *Die Mastaba des Gem-ni-kai* Bd. 1 S. 38 Nr. 29. Er nennt dort aus dem Alten Reich: Lepsius D. II 70 (Vorführung des Viehhofes in der Grabkammer des Manofer V. Dyn., jetzt Berlin; neben Enten, Gänsen, Kranichen erscheinen dort Tauben); Ptahhetep ed. Research Account Taf. 31. 37; Ptahhetep II Taf. 13. 17 und aus dem Mittleren Reich: Beni Hassan II Taf. 6.

[3] Lev. 1, 4 ff.; 5, 7 ff.

[4] Mark. 11, 15; Matth. 21, 12; Joh. 2, 14. 16.

Taubenhändler, die im äußeren Vorhof des Jerusalemischen Tempels ihre Ware feilboten. Hätte man ursprünglich wirklich wilde Tauben zum Opfern genommen, so mußten doch die starken Bedürfnisse des Kultus von selbst zur Zähmung führen.

Drittens wird wenigstens an einer Stelle des Alten Testamentes, die etwa aus der Zeit um 450 v. Chr. stammt, deutlich[1] Taubenzucht vorausgesetzt:

Wer sind die, die wie die Wolken daherfliegen,
wie die Tauben zu ihren Dachluken?[2]

Daraus folgt zugleich, daß man damals Nistplätze auf den Dächern der Häuser[3] anzubringen pflegte. Genau dasselbe erfahren wir aus den römischen Schriftstellern: die halbzahmen Feldtauben wohnten meist in Schlägen, die als Türme auf den Dächern der Landhäuser errichtet waren[4]; im übrigen suchten sie ihr Futter gewöhnlich auf dem Felde. Einen antiken Taubenschlag finden wir dargestellt auf einem Mosaik aus Palestrina.[5]

Viertens, ausdrücklich erwähnt werden zahme Tauben in Palästina zuerst von Josephus: in dem zur Königsburg von Jerusalem gehörigen Park gab es zahlreiche Wasser 'und um die Teiche herum viele Türme zahmer Tauben'.[6] Danach wird man zwischen den Taubenschlägen der Ärmeren auf den

---

[1] Mit Unrecht schließt man aus der Sintflutsage, daß die zurückkehrende Taube zahm gewesen sein müsse. Da Noah durch eine Probe feststellen will, ob die Erde trocken geworden ist, braucht er notwendig einen wilden Vogel. [2] Jes. 60, 8.

[3] Das hebräische Wort ארבות deutet nicht auf freistehende Türme, sondern auf Fenster oder Dachluken (des Söllers) hin, trotz des Targums z. St. Sonst unterscheidet der *Talmud* zwischen יוני עליה Söllertauben und יוני שובך Turmtauben B. bathra 1, 5. 6.

[4] Varro III 7, 1; Columella VIII 8, 1; Palladius I 24.

[5] Daremberg-Saglio *Dictionnaire* I 1333 Fig. 1737; Becker-Göll *Gallus* I 112; *Jahrbuch des arch. Instituts* 1916 S. 15.

[6] Josephus *Bell. Jud.* 5, 4, 4 (§ 181 Niese): *καὶ πολλοὶ περὶ τὰ νάματα πύργοι πελειάδων ἡμέρων.*

Dächern der Wohnhäuser und besonderen Taubentürmen der Vornehmeren unterscheiden müssen. Galen berichtet uns, daß man in seiner Heimat, zu Pergamon in Kleinasien, Türme auf dem Lande errichtete, um die halbzahmen Feldtauben anzulocken und zu unterhalten.[1] Im heutigen Palästina sind solche Türme unbekannt, wie überhaupt keine Taubenzucht mehr getrieben wird; wohl aber werden sie noch im Talmud vielfach erwähnt.[2] Wir kennen sie aus dem modernen Ägypten[3] und ebenso aus dem Haurân, wo die Gemeindetaubenhäuser (περιστερεῶνες) der griechischen Inschriften ihre Abbilder noch in der Gegenwart besitzen. Wetzstein schreibt: „Noch heutigentags hat man deren, und sie sind für Ortschaften, die in der Nähe großer Städte liegen, von großem Nutzen. Weiß man sie gegen Schlangen und Marder *(nims)* zu schützen, so gibt oft ein einziges Taubenhaus eine jährliche Rente von mehr als 1000 Talern. Es ist ein über 30 Ellen hoher, runder oder quadrater freistehender Turm, *el burg* (Taubenburg) genannt, von Bruchsteinen oder Ziegeln aufgebaut. Oben ist er offen, und seine inneren Wände sind mit Löchern für das Nisten und mit Treppen oder Leitern versehen. Unten hat der Turm eine Türe. Gefüttert werden die Tauben niemals. Die Jungen werden immer des Vormittags ausgenommen, wenn die Alten, um Futter zu holen, ausgeflogen sind“[4]

Fünftens kommen noch archäologische Funde in Palästina hinzu, deren Deutung freilich bisher noch umstritten ist; sie sind indessen noch nirgends gesammelt und eingehend unter-

---

[1] Galenus *De compositione medicamentorum per genera* II 10 tom. XIII 514 Kühn.

[2] Vgl. Samuel Krauß *Talmudische Archäologie.* Leipzig 1911. II S. 138f.

[3] Abbildungen bei C. B. Klunzinger *Bilder aus Oberägypten*[2]. Stuttgart 1878. Fig. 9 S. 117; Heinrich Schäfer *Lieder eines ägyptischen Bauern.* Leipzig 1903. S. 121.

[4] J. G. Wetzstein *Reisebericht über den Hauran und die Trachonen.* Berlin 1860. S. 73 Anm.

sucht. Selten in Gebäuden, meist in den lebendigen Felsen gehauen, entweder über der Erde, sogar dreistöckig[1], oder in Höhlen und Grotten unter der Erde, bisweilen mit Zisternen oder Gräbern verbunden[2], finden sich kleine Nischen in verschiedener Zahl, bald zu 10, bald zu 100, bald zu 1500 oder gar 2000. Bei dem geringen Umfang der Nischen und ihrem kleinen Abstand voneinander[3] ist es unmöglich, daß sie mit oder ohne Urnen Aschen- oder Knochenreste geborgen und als Grabkolumbarien gedient haben sollten. Leichenverbrennung war überdies bei den Juden nicht üblich weder in der Heimat noch in der Fremde; sie wurde von ihnen sogar in Rom verschmäht.[4] Gegen die Annahme, daß hier Römer bestattet seien, spricht schon die große Zahl der bisher in Palästina nachweisbaren Anlagen. Ihre Deutung als Grabstätten ist vollends unwahrscheinlich da, wo diese Nischen mit Schiebegräbern verbunden sind, wenn man nicht die Gleichzeitigkeit beider leugnen will. Dalman hat daher vermutlich recht, wenn er nicht an Grab-, sondern an Taubenkolumbarien denkt[5], sind

---

[1] Vgl. Gustaf Dalman *Petra* I S. 230.

[2] Vgl. *Palästina-Jahrbuch* IX 1913; X 1914 S. 30.

[3] Zwei Beispiele mit genauen Maßangaben findet man bei Dalman *Petra* I S. 230. Die Nischen des Kolumbariums in Petra z. B. haben „sämtlich eine Öffnung von nur 0,25 m im Quadrat und eine Grundfläche von 0,25 zu 0,19 m, wobei die Hinterwand nicht senkrecht, sondern nach vorn gewölbt ist. Sie entsprechen nicht den Nischen römischer Kolumbariengräber, welche für eine in den Boden zu senkende Urne Raum bieten, denn ihr Zwischenraum beträgt nach allen Seiten nur 9 cm." Wohl aber gibt es ein Kolumbariengrab in dem etrurischen Bieda, das ebenfalls sehr enge Zwischenräume hat, und dessen Nischen ebenfalls sehr klein sind (0,20 m hoch, 0,15 m breit und 0,29 m tief); vgl. H. Koch, E. v. Mercklin, C. Weickert *Bieda* (Mitt. des kais. deutschen arch. Instituts zu Rom 1915 S. 292). Man beachte auch, daß die Nischen hier ebenso wie in Petra bis auf den Boden gehen und so eine bequeme Möglichkeit für räuberische Katzen und Marder bieten würden.

[4] Vgl. Nikolaus Müller *Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom.* Leipzig 1912. S. 15.

[5] Vgl. Dalman *Petra* I S. 230 und vereinzelt im *Palästina-Jahrbuch,* besonders IV 1908 S. 29; VIII 1912 S. 25.

doch Felsspalten oder leere Zisternen während der heißen Tageszeit oder des Nachts ein bevorzugter Aufenthaltsort der wilden Tauben.

Die Taubengrotten, von denen es fünf allein bei Jerusalem gibt, sind nicht auf das jüdische Gebiet beschränkt; sie begegnen uns ebenso in Philistäa — besonders berühmt ist eine dieser Anlagen mit 2000 Nischen bei *bēt dschibrīn*[1] —, ferner in Ammon bei *ʿarāḳ el-emīr* mit 1500 Nischen[2], in Gilead beim *wādi el-ṛōle*[3] und anderswo. Ihr Bereich geht im Süden bis nach Petra, der nabatäischen Hauptstadt[4], und im Norden bis nach Kara Hissar in Pontus[5], man darf also sagen vom Roten bis zum Schwarzen Meere.

Die Zwecke, zu denen man die Tauben anlockte, werden verschieden gewesen sein. Wirtschaftliche Gründe, an die der moderne Mensch zunächst denkt, haben vielleicht nicht ganz gefehlt, haben aber schwerlich den Ausschlag gegeben; sonst wäre nicht zu verstehen, warum die Taubenzucht aus dem heutigen Palästina gänzlich geschwunden ist, wenn man auch annehmen mag, daß sie durch die Hühnerzucht stark beeinträchtigt wurde. Dazu kommen zweitens kultische Beweggründe. Man brauchte Tauben als Opfer für Jahve in Jerusalem; außerhalb des jüdischen Gebiets pflegte man sie noch eifriger als die heiligen Vögel der Astarte. Beide Erklärungen sind

---

[1] *PEF Quart. Stat.* 1901 S. 11ff.

[2] Greßmann *Palästina-Jahrbuch* IV 1908 S. 129; Dalman ebd. VII 1911 S. 29 und *Petra* I S. 230.

[3] *Palästina-Jahrbuch* VI 1910 S. 21.

[4] Dalman *Petra* I S. 230.

[5] W. J. Hamilton *Reisen in Kleinasien, Pontus und Armenien.* Leipzig 1843. II, 278: „In mehreren (Höhlen), die ich betrat, fand ich viele Reihen kleiner Nischen oder Columbaria von 8 Zoll ins Geviert, die entweder als Taubennester oder zum Einstellen von Aschenkrügen benutzt worden sein mögen. Weiter unten waren die Klippen zur Linken bis zur Höhe von etwa 200 Fuß mit ähnlichen Öffnungen gleichsam durchlöchert, von denen nur wenige mehr als zwei Fuß Durchmesser zeigten.“

aber wohl nur da erlaubt, wo man Tempel in der Nähe der Taubengrotten voraussetzen darf, wie in Jerusalem, Petra oder *ʿarāk el-emīr.*[1] Dann bleibt jedoch noch eine große Zahl von Anlagen übrig. Sie scheinen auf einen Zusammenhang der Tauben mit dem Totenglauben hinzudeuten. Diese Vermutung legen nicht nur die bereits erwähnten Beispiele nahe, in denen die Nischengruppen mit Gräbern verbunden sind, sondern auch mehrere griechische Inschriften aus Batanaea, Trachonitis, kurz aus der Gegend südlich von Damaskus. Danach pflegten die Syrer über ihren Grabmälern Taubentürme zu errichten. Die nicht vom Neuen Testamente, sondern von der homerischen Epik beeinflußten Epigramme[2] lehren, daß es sich um heidnische Syrer handelt. Offenbar sah man in den Tauben Seelenvögel, ein Glaube, der ja im antiken wie im modernen Orient weit verbreitet ist, und der auch im Alten Testamente bezeugt wird.[3] Damit hängt es gewiß zusammen, wenn uns auf den Bildwerken der jüdischen Katakomben in Rom auch Tauben begegnen, so nicht nur in der Katakombe der Vigna Randonini, in der sich starke fremde Einflüsse bemerkbar machen, sondern auch in der von Nikolaus Müller ausgegrabenen Katakombe des Monteverde, die streng konservativ von Tierfiguren nur Tauben und vielleicht noch eine zweite Vogelart enthält.[4] Dieser Unterschied ist sehr bezeichnend,

[1] Daß dort kein Palast, sondern ein ammonitisches Heiligtum lag, hatte schon de Saulcy *Voyage en terre sainte* S. 224 vermutet. Den Beweis dafür hat H. C. Butler erbracht: *Ancient Architecture in Syria.* Leiden 1907 S. 15ff. (Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904—5. Div. II).

[2] G. Kaibel *Epigrammata Graeca.* Berlin 1878. Nr. 441, 9: *καὶ κτίσε πύργον ὕπερθεν εὐπτερύγεσσι πελείαις*; 448, 3: *πρὸς δὲ πελείαισιν δόμον ἄφθιτον*; 450, 2: *ἐστὶ δ' ἐμοῦ καθύπερθε πελειάων δόμος ἐπύς*; 452, 13: *αὐτὰρ ὕπερθεν ἐμεῖο πελιάσι καλὸν ἔδειμεν | κόσμον τηλεφανῆ πύργον ἀριπρεπέος.* Die Inschriften stammen aus dem 2.—3. Jahrh. n. Chr.

[3] Jes. 29, 4. 7; Ps. 73, 20; 90, 10; Wellhausen *Reste arabischen Heidentums*[2] S. 185; Erman *Ägyptische Religion*[2] S. 103; Deverria *Papyrus Nebd-Qed* p. III; Karge *Rephaim* S. 557ff.

[4] Nikolaus Müller a. a. O. S. 89.

und man hat eben darum kein Recht, die Darstellung der Tauben mit dem Entdecker für ein nichtjüdisches Element auszugeben.[1] Gewiß war die Taube oder der Vogel überhaupt als Erscheinungsform der Seele den Griechen und Römern eine ebenso geläufige Idee wie später den Christen[2], aber die Juden brauchten diese schon im Alten Testament bezeugte Anschauung nicht erst auf römischem Boden zu übernehmen.

Nach alledem wird man sagen dürfen, daß dem orthodoxen Judentum der Zeit Christi die Taube als Totenvogel galt, und daß eben darum vielfach Taubengrotten ausgehauen wurden; die Fürsorge für die Vögel bedeutete zugleich eine Fürsorge für die Seelen, oder umgekehrt. Man wird sich freilich hüten müssen, hier wie bei allem Volksglauben, die Begriffe allzu scharf zu pressen. Wenn noch heute die moslimischen Gräber mit Vertiefungen versehen sind, in die man Wasser zu gießen pflegt, so wird das gewöhnlich als eine Wohltat für die Vögel erklärt[3]; da aber auch nach arabischem Glauben die Seelen der Toten ebenso durstig sind wie die Vögel[4], so fällt das Interesse für beide zusammen, ohne daß zwischen beiden begrifflich klar geschieden werden könnte. Es ist auch nicht erlaubt, weitere Folgerungen daraus zu ziehen, als ob es deswegen etwa verboten sein müßte, Tauben zu essen; das volkstümliche Denken ist stets abrupt und beschränkt sich auf einzelne fragmentarische Ideen, ohne ihre Konsequenzen zu verfolgen. Demnach gehören die Tauben-

[1] Ebd. S. 82.

[2] Georg Weicker *Der Seelenvogel.* Leipzig 1902 S. 26f.; B. Lorentz *Die Taube im Altertum* (Schulprogramm) Wurzen 1886. S. 38ff.; Heinrich Günter *Die christliche Legende des Abendlandes.* Heidelberg 1910. S. 13. 45. 86. 142. 148. 191; Nestle *ZNTW.* VII 1906. S. 359; O. Gruppe *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* S. 237f.; 794[4]; 1344[5]; Eduard Hahn *Die Haustiere* S. 337f.

[3] Dalman *Die Schalensteine Palästinas.* Palästina-Jahrbuch IV 1908 S. 40.

[4] Alois Musil *Arabia Petraea.* III. Wien 1908 S. 451; Hugo Greßmann *Dolmen, Masseben, Napflöcher* ZATW. XXIX 1909 S. 115.

türme der Syrer und die Taubengrotten der Juden, wenigstens teilweise, zu demselben Vorstellungskreis des Seelenglaubens. Der Unterschied ist zunächst rein technisch: die Juden haben neben ihren Grabtürmen oder -Masseben, die man sich, um ein Beispiel zu nennen, nach Art des Zacharias-Grabes im Kidrontal vorstellen muß, ihre besonderen Taubengrotten gehabt, während die Syrer Grabtürme und Taubengrotten miteinander verbanden zum Taubenturm, der sich über dem Grabe wölbt. Wesentlicher ist die gedankliche Differenz: den Juden gilt die Taube nur als Totenvogel, den Syrern dagegen zugleich als der heilige Vogel der Atargatis.

Beachtenswerterweise fällt dieser Unterschied der Auffassung, wie es scheint, im großen und ganzen mit einem Unterschied der Taubenarten zusammen. Die literarischen Nachrichten ebenso wie die archäologischen Funde zwingen zwar zu der Anerkennung der Taubenzucht bei den Juden als einer historischen Tatsache. Vermutlich aber handelt es sich fast überall um die halbzahme, „schwarze“ oder graue Feldtaube und um die zutrauliche Turteltaube. Nur eine Spur deutet auf die ganzzahme, weiße Haustaube hin: in der Mischna[1] wird die ʿHerodes-Taube' als eine besonders zahme von anderen Arten unterschieden und deshalb mit eigenen Vorschriften bedacht. Wie der Name lehrt, wird sie zuerst von Herodes für die Taubentürme seines Schloßparkes bezogen worden sein, die wir bereits aus der Schilderung des Josephus kennen gelernt haben; vom Hof aus hat sie dann auch bei anderen vornehmen Juden Verbreitung gefunden, schwerlich aber jemals größere Bedeutung erlangt. Bei den engen Beziehungen des Herodes zur Stadt Askalon wird man kaum leugnen können, daß er seine Spezialtauben von dort eingeführt hatte. Aus der Schrift des Juden Philon ʿüber die

[1] *Schabbath* XXIV 3; *Chullin* XII 1 (יוני הרדסיות); vgl. Schürer I[3] S. 394 Anm. 79; Krauß *Talm. Archäol.* II S. 138. Dazu Tibull I 7, 17: *alba Palaestino sancta columba Syro.*

Vorsehung' erfahren wir zufällig Genaueres von den Tauben Askalons und entnehmen seiner Schilderung zugleich eine Bestätigung dafür, daß die Haustaube auf jüdischem Boden fehlte: 'Auf meiner Reise zum heimischen Tempel, um dort zu beten und zu opfern, weilte ich in dem am Meere gelegenen Askalon und sah dort eine unglaubliche Menge von Tauben auf den Wegen und bei jedem Hause. Auf meine Frage, wie das komme, antwortete man mir, es sei nicht erlaubt, sie zu fangen; denn den Einwohnern sei ihr Genuß seit alters untersagt. Infolgedessen waren die Tiere so zahm geworden, daß sie nicht nur mit den Menschen unter demselben Dache wohnten, sondern auch an derselben Tafel saßen und ihre Freiheit genossen'.[1]

Das Ergebnis, das dieser Überblick über die Taubenzucht auf jüdischem Boden bringt, ist auch für die Vorgeschichte der Taufsage wichtig. Von Tauben und Taubengöttin erzählt man naturgemäß mit Vorliebe da, wo es viele Tauben gibt, und wo eine Taubengöttin verehrt wird. Gelingt es nun, eine Wanderung der Göttin und ihres Kultes oder auch nur der sekundär vom Kultus losgelösten Taubenzucht nachzuweisen, dann ist damit zugleich auch der Weg gezeigt, den ihre Sagen gewandert sein müssen. Ist diese Erwägung richtig, dann war Askalon die letzte Station des Stoffes, bevor er nach Jerusalem kam. Askalon war zwar niemals in jüdischem Besitz, aber Herodes, später seine Schwester Salome besaß dort einen Palast, und viele Juden wohnten dort, ehe sie durch den großen Krieg ausgemordet wurden. Es ist gewiß kein Zufall, daß die jüdische Parallele zum reichen Mann und armen La-

[1] Euseb. *Praep. evang.* VIII 14, 64 Gaisford: *Τῆς Συρίης ἐπὶ θαλάττῃ πόλις ἐστίν, Ἀσκάλων ὄνομα· γενόμενος ἐν ταύτῃ, καθ' ὃν χρόνον εἰς τὸ πατρῷον ἱερὸν ἐστελλόμην εὐξόμενός τε καὶ θύσων, ἀμήχανόν τι πελειάδων πλῆθος ἐπὶ τῶν τριόδων καὶ κατ' οἰκίαν ἑκάστην ἐθεασάμην. πυνθαομένῳ δέ μοι τὴν αἰτίαν, ἔφασαν οὐ θεμιτὸν εἶναι συλλαμβάνειν· ἀπειρῆσθαι γὰρ ἐκ παλαιοῦ τοῖς οἰκήτορσι τὴν χρῆσιν. οὕτως ἡμέρωται τὸ ζῷον ὑπ' ἀδείας, ὥστ' οὐ μόνον ὑπωρόφιον ἀλλὰ καὶ ὁμοτράπεζον ἀεὶ γίνεσθαι καὶ τῆς ἐκεχειρίας ἐντρυφᾶν.*

zarus gerade in Askalon spielt: Askalon liegt auf dem Wege von Ägypten nach Jerusalem, und wenn der Stoff zu diesem Gleichnis wirklich aus einem ägyptischen Märchen stammt[1], dann mußte bei mündlicher Wanderung Askalon die Zwischenstation bilden. Aber Askalon stand durch seinen Handel ebenso wie mit Ägypten auch mit Griechenland und Babylonien in Verbindung, so daß sich dort Einflüsse aus allen Richtungen kreuzen konnten.

12. Die Taubengöttin von Askalon kennen wir genauer aus den Münzen der Stadt, auf denen uns zwei Typen begegnen. Erstens: auf Münzen von Augustus bis Geta[2] steht die Stadtgöttin regelmäßig auf einem Schiffsvorderteil, hält Standarte und Aphlaston in Händen und ist stets von einer Taube und einem eigenartigen Altar begleitet, der mit seinen drei Spitzen einem Dreizack ähnelt. Die Standarte hat bisweilen nur ein Querholz, bisweilen aber sind Stäbe hinzugefügt, die dem Kopf dreieckige Gestalt geben. Zweitens: auf Münzen von Antoninus Pius an[3] erscheint eine Göttin, die auf dem Haupt nicht die Turmkrone, sondern den Halbmond trägt.[4] Sie steht nicht auf dem Schiffsvorderteil, sondern auf einem Triton, der ein Füllhorn emporhebt. In der Hand hält sie nicht eine Standarte, sondern ein Zepter, und die Taube befindet sich nicht auf dem Felde, sondern sitzt auf der Rechten der Göttin.

Die Münzen benennen die beiden Göttinnen nicht, und darum müssen wir auf eine sichere Benennung verzichten. Beide sind ihrem Wesen nach verwandt; denn beide haben Beziehungen zum Meere wie zu den Tauben. So könnte man

---

[1] So Hugo Greßmann *Vom reichen Mann und armen Lazarus* (Abh. Berl. Akad. Phil. hist. Kl. 1918, 7).

[2] Georges Francis Hill *Catalogue of the Greek coins of Palestine.* London 1914. S. LVIII Pl. XIII 6ff. Die Taube ohne Göttin erscheint noch häufiger.

[3] Ebd. S. LVIII Pl. XIII 21ff.

[4] So Hill a. a. O. gegen René Dussaud *Notes de mythologie Syrienne.* Paris 1903. S. 99.

sie identifizieren.[1] Da aber die Münztypen wenigstens eine Zeitlang nebeneinander herlaufen, wird es sich wahrscheinlicher um zwei verschiedene Gottheiten handeln; dann könnte man in der einen Astarte, in der anderen Atargatis sehen.[2] Freilich wenn die literarischen Nachrichten zutreffen sollten, daß die Atargatis von Askalon halb in Menschen-, halb in Fischgestalt dargestellt worden sei, dann wäre uns kein Bild von ihr aufbewahrt worden.[3]

Ebensowenig wissen wir, unter welchem einheimischen Namen die Stadtgöttin von Askalon zur Zeit Herodots verehrt worden ist; denn Herodots Aphrodite Uranie ist keine Übersetzung des philistäisch-semitischen Namens, sondern Ersetzung durch ein griechisches Äquivalent.[4] Ein halbes Jahrhundert später spricht Ktesias von der Derketo[5], deren voller Name Atargatis war. Aber während Atargatis = Derketo eine aramäische Göttin war, als deren Zentrum Hieropolis in Syrien gelten darf, betrachtet Herodot die Uranie als eine uralte Göttin von Askalon und hält sie für identisch mit der phönikischen Göttin. Daß in Askalon phönikischer Einfluß lange Zeit geherrscht hat, wird niemand leugnen; er zeigt sich auch in dem auf Münzen dieser Stadt bezeugten Namen der Gottheit *Φανηβάλος*, der von dem immer noch rätselhaften Beinamen der punischen Göttin חנת פ ן בעל nicht getrennt werden kann.[6] So werden wir als das Wahrscheinlichste an-

---

[1] So Dussaud a. a. O. und ebenso Baudissin *Atargatis* PRE[3] II S. 176 Z. 45ff. Aber während jener die Göttin mit Bestimmtheit Astarte nennt, zieht dieser als das Wahrscheinlichere Derketo vor.

[2] So Hill a. a. O., der geneigt ist, in dem ersten Typus die Meeresgöttin Astarte, in dem zweiten die lokale Form der Atargatis zu sehen.

[3] Wir kennen nur einen Gott mit Fischleib, im Typus des griechischen Triton, z. B. aus Münzen von Aradus und aus Gemmen; vgl. Furtwängler *Antike Gemmen* Bd. III S. 112. Über den Fischleib der Atargatis von Askalon vgl. Diodor II 4; Lukian *Dea Syria* c. 14.

[4] So muß man nach Analogie der übrigen Götternamen Herodots urteilen.

[5] Strabon XVI 785 C.

[6] Vgl. Hill a. a. O.

nehmen dürfen, daß seit etwa 400 v. Chr. die neu eingewanderte aramäische Atargatis mit der älteren, schon länger in Askalon ansässigen phönikischen ʿAstarte des Himmels' verschmolz.[1]

In merkwürdiger Weise spielt noch ein dritter Name hier hinein, der Name der Semiramis, und gerade ihr waren die Tauben von Askalon heilig. Die Sage berichtet Diodor[2] nach Ktesias: Derketo wird von der erzürnten Aphrodite mit Liebe zu einem syrischen Jüngling erfüllt und gebiert ihm eine Tochter. Aus Scham setzt sie das Kind aus, stürzt sich selbst ins Meer und wird in ein Fischweib verwandelt. Das Mädchen wird in der Einöde von Vögeln wunderbar ernährt: Tauben bedecken es mit ihren Flügeln, um es zu wärmen, fliegen zu den Hütten der Hirten und bringen ihr in ihren Schnäbeln Milch, später auch Käse. Die Hirten, allmählich aufmerksam geworden, entdecken das Kind und führen es zu Simmas, dem Aufseher der königlichen Herden; der nimmt sie zur Tochter an und gibt ihr den Namen Semiramis. Als die Jungfrau erwachsen ist, kommt sie an den Hof des Ninus, wird seine Gemahlin und damit Königin von Assyrien. So weit ist die Sage verständlich als die Berufungssage einer assyrischen Königin. Ihren Hauptbestandteil bildet das Findelkindmotiv, das für die babylonisch-assyrischen Sagen typisch ist und sich bis auf Sargon von Akkad (um 2850 v. Chr.) zurückführen läßt.[3]

Obwohl die Semiramissage letzten Endes aus Assyrien stammen muß, weil Semiramis eine assyrische Königin war, kann sie doch in ihrer gegenwärtigen Form nicht ohne weiteres nach Assyrien übertragen werden; denn dorthin paßt nicht der Name der Derketo, geschweige denn derjenige der Aphrodite. Eine Umgestaltung des Stoffes auf aramäischem Boden

---

[1] Ähnlich urteilt Baudissin *PRE*[3] s. v. Atargatis II S. 176 Z. 1ff.
[2] Diodor II 4ff.
[3] Vgl. o. S. 40 Anm. 2.

ist nicht zu leugnen. Aber wenn man nicht eine völlige Neuschöpfung annehmen will, muß man wenigstens für den Hauptbestandteil assyrischen Ursprung vermuten; die Frage, wie das Findelkind zur Königin wurde, stimmt ja überdies mit der Geburtssage Sargons genau überein, wenn auch die Ausführung des Themas eine andere ist. Träfe diese Vermutung zu, dann wären die Tauben die Vögel der assyrischen Ištar, die über dem Leben der künftigen Königin wacht; für sie wäre dann die aramäische Derketo als Ersatz eingetreten. Aber ob diese Hypothese richtig ist, wird davon abhängen, ob sich die assyrische Göttin Ištar als Tauben- und Königsgöttin erweisen läßt. Jedenfalls gelten in der Fassung des Diodor-Ktesias die Tauben als die Vögel der Derketo; die göttliche Mutter sorgt für das Leben ihres zur Königin bestimmten Kindes.

So haben wir hier eine askalonitische, ursprünglich assyrische Königssage kennen gelernt, verwandt, aber nicht identisch mit der Königssage, die in der Taufgeschichte Jesu benutzt worden ist. Beide stimmen darin überein, daß sie eine Taubengöttin als Königsgöttin voraussetzen; aber das eine Mal handelt es sich um die Berufung eines Kindes, das andere Mal um die eines Erwachsenen. In dieser Hinsicht erinnert die Semiramissage eher an das Weihnachtsevangelium, dem ja wohl sicher auch das märchenhafte Motiv des Findelkindes zugrunde liegt[1]; da in beiden Erzählungen die Hirten auf dem Felde das Kind finden, so mögen hier verborgene Beziehungen vorhanden sein, die sich nicht mehr aufhellen lassen. Immerhin macht die Annahme keine Schwierigkeit, daß da, wo eine Taubengeschichte bezeugt ist, noch mehr umliefen, die zufällig keiner Aufzeichnung gewürdigt worden sind. Überdies ist zwar nicht die Taubengöttin von Askalon, wohl aber die mit ihr identische Atargatis von Hieropolis gerade in derjenigen Darstellungsform nachweisbar, die wir

[1] Vgl. Greßmann *Das Weihnachtsevangelium.* Göttingen 1914. S. 18ff.

für die Taufsage Jesu verlangen müssen. Im Tempel der syrischen Göttin gab es das Standbild einer Göttin mit einer goldenen Taube auf dem Kopfe, das ebendeshalb nach Lukian auch für eine Statue der Semiramis gehalten wurde.[1]

Ohne Zweifel spielt hier wie in zahlreichen anderen Fällen Semiramis die Rolle der Atargatis, und man muß fragen, wie diese Rollenvertauschung zu erklären ist.[2] In erster Linie ist an die historische Bedeutung der Semiramis zu erinnern; hätte sie nicht schon zu ihren Lebzeiten die Herzen der Erzähler gewonnen, dann hätte sich auch nicht nach ihrem Tode die Phantasie des Märchens und des Mythus um ihre Person gerankt und sie mit ihren Sagen geschmückt. Zweitens darf man darauf verweisen, daß sie als assyrische Königin schon durch ihren königlichen Rang in die Sphäre der Gottheit emporgehoben war; diese Auffassung konnte sich nach ihrem Tode noch vertiefen und immer stärker werden, je länger die geschichtliche Wirklichkeit verblaßte. Als Semiramis gar zur Gemahlin des Ninus ward und damit zur Begründerin des assyrischen Reiches, mußte sie geradezu mit der Göttin Ištar verschmelzen, die dann sekundär durch Derketo ersetzt ward. An dritter Stelle kommen volksetymologische Spielereien hinzu. Schon bei Diodor-Ktesias wird be-

[1] Lukian *Dea Syria* c. 33. Auf Münzen von Hieropolis findet sich die Taube nur einmal; vgl. die Münzen aus dem Wiener Kabinett; Neumann *Numi veteres inediti* 1873 II S. 74—80, Taf. III 2; Eckhel *Doctrina num.* 1794. III S. 262; Mionnet V S. 141 Nr. 54; Lajard *Culte de Vénus* S. 128 pl. III B Nr. 1; Six *Monnaies d' Hieropolis en Syrie* (Numismatic Chronicle NS. XVIII 1878) S. 119; Strong and Garstang *The Syrian Goddess.* London 1913 S. 23; Frontispiece Nr. 1; S. 70 Fig. 7; Imhoof-Blumer *Griechische Münzen.* München 1890. S. 759 Nr. 772. In der Mitte steht ein Tempel mit der Legions-Standarte; auf dem Dach sitzt eine Taube. Zur Linken thront der Gott auf zwei Stieren, zur Rechten die Göttin auf zwei Löwen. Im Vordergrund schreitet ein Löwe nach rechts.

[2] Diese Frage hat Lehmann-Haupt erschöpfend beantwortet, zuletzt bei Roscher s. v. Semiramis. Vgl. ferner René Dussaud *Notes de Mythologie Syrienne.* Paris 1903. S. 113.

hauptet, daß Semiramis so viel wie 'Taube' heiße, und daß dieser Vogel um ihretwillen den Syrern heilig sei. Darauf wird auch die Nachricht des Hesychios zurückgehen, wonach Semiramis auf griechisch 'die Bergtaube' bedeute. Denselben Unterschied zwischen Derketo und Semiramis wie Diodor-Ktesias macht Lukian: die Fische seien den Syrern heilig um der Derketo, die Tauben um der Semiramis willen. Nach ebendenselben Schriftstellern wurde Semiramis in eine Taube verwandelt.[1] Die historische Semiramis, die Frau Samsi-Adad V. (oder IV.), regierte nach den neuesten Forschungen[2] von 810—805 als Alleinherrscherin und hieß *sammurâmat* = 'sie hat lieb gewonnen den *sammu*'.[3] Die Bedeutung von *sammu* ist bisher unbekannt. Ktesias, der auf guten einheimischen Quellen fußt, wird noch gewußt haben, daß im Assyrischen — in den anderen semitischen Sprachen fehlt das Wort — *summatu* = 'die Taube' hieß, ein Wort, das ja stark an *sammu* anklingt und volksetymologisch leicht damit verquickt werden konnte. Bei der Erklärung als 'Bergtaube' wird das zweite Element des Wortes nicht aus dem Assyrischen, sondern aus dem Phönikischen oder Aramäischen *râmat* = 'Höhe' abgeleitet. Mit der Verpflanzung des Namens auf ein fremdes Sprachgebiet war etymologischen Spielereien Tür und Tor geöffnet; und vielleicht hat auch der nahe Anklang an das Wort für 'Himmel' die Gleichsetzung der Semiramis mit der 'Astarte des Himmels' befördert oder erleichtert.[4]

---

[1] Vgl. Diodor II 20; Lukian *Dea Syria* c. 14; Hesychios: *Σεμίραμις· περιστερὰ ὄρειος Ἑλληνιστί.*

[2] Ernst F. Weidner *Neue Königslisten aus Assur* MDOG. Nr. 58 (Aug. 1917) S. 21; Otto Schroeder *ZfAssyr.* XXXIII. 1920. S. 59.

[3] Otto Schroeder verweist mich auf Tallqvist *Assyrian Personal Names* S. 299, wo *sa-am-mu* zum Stamme סמם gestellt wird, und auf Klauber *Texte der Sargonidenzeit* Nr. 102 Rs. 9, wo ein analoger Name *Bêlit-sa-am-ma-ilat-a-a* belegt ist.

[4] Diese Vermutung legt sich besonders dann nahe, wenn der mehrfach in der Chronik für Männer belegte Eigenname שמירמות mit dem Namen der Semiramis identisch ist (I Chron. 15, 18. 20; 16, 5;

Jedenfalls kann kein Zweifel daran sein, daß es ursprünglich nicht die Semiramis, sondern die Göttin von Askalon und Hieropolis war, die sich in eine Taube verwandelt hatte, die also selbst als Taube gedacht wurde. Wir besitzen noch den Geburtsmythus der Atargatis: ein großes Ei fiel vom Himmel in den Euphrat, Fische trugen es ans Ufer, Tauben brüteten es aus, und aus ihm ging die syrische Göttin hervor.[1] Hier sind, wie es scheint, drei verschiedene Vorstellungen miteinander kombiniert: von dem Stern, der vom Himmel in die Fluten fällt, von der Geburt als Fisch im Wasser und von dem Schlüpfen der Taube aus dem Vogelei. Für uns kommt es in diesem Zusammenhange nur auf die letzte Idee an, die der Taubengöttin durchaus entspricht, obwohl es gewiß beachtenswert ist, daß die syrische Göttin zugleich als Fischgöttin und als Sterngöttin oder genauer als Göttin des Venussterns aufgefaßt wurde. Der Weg, den die Verehrung der Taubengöttin genommen hat, ist durch die Kulte und Mythen, wenn nicht alles täuscht, eindeutig bestimmt. Die Atargatis aus Askalon in Philistäa ist jedenfalls mit der Atargatis aus Hieropolis in Syrien identisch. Wenn die heiligen Tauben in Askalon nach der Schilderung Philons so zahm sind, daß sie in die Häuser dringen, so gilt genau dasselbe für Hieropolis nach der Schilderung Lukians.[2] Als Tauben- und Königsgöttin scheint Atargatis die Erbschaft der assyrischen Ištar angetreten zu haben; sicher ist das von der

---

II Chron. 17, 8), ist doch auch בעלשמין damals ein beliebter Eigenname gewesen. Man wird auch an den Namen שמם רמים erinnert (Lidzbarski *Ephemeris* II 51 Z. 3 = Altsem. Texte I 8 S. 19) = *Σαμημρoῦμος*, der ebenfalls nach seiner (göttlichen) Mutter hieß (Philon Byblios bei Euseb. I 10, 9 Gaisford [Var. D]).

[1] Hygin *Fab.* 197; Schol. German. *Arat.* v. 243; Ampelius *Lib. mem.* II S. 3, 35 Wölfflin.

[2] Lukian *Dea Syria* 54: *ὀρνίθων τε αὐτέοισι περιστερὴ χρῆμα ἱρότατον καὶ οὐδὲ ψαύειν αὐτέων δικαιεῦσι· καὶ ἢν ἀέκοντες ἅψωνται, ἐναγέες ἐκείνην τὴν ἡμέρην εἰσί. τοὔνεκα δὴ αὐτέοισι σύννομοί τέ εἰσι καὶ ἐς τὰ οἰκήια ἐσέρχονται καὶ τὰ πολλὰ ἐν γῇ νέμονται.*

Sterngöttin. Die drei Stationen sind demnach: Assur, Hieropolis und Askalon.

13. Ehe wir uns nach Assyrien wenden, ist es notwendig, die Taubengöttin der ägäischen Kulturwelt kennen zu lernen. Das erste, den Semiten benachbarte Kultzentrum findet sich in Kypros. Daß dort heilige Tauben gehalten wurden, lehrt nicht nur die Literatur[1], sondern auch die Archäologie. Aus dem Weihgeschenkraum der Artemis von Kition stammt ein im Privatbesitz vorhandenes Tongefäß von 13 cm Höhe, das man am einfachsten als Taubenkegel bezeichnen wird. Eine Anzahl roh gebildeter Vögel fliegt oder sitzt um den hohlen Zylinder herum; kleine, runde Löcher führen in den oben offenen Taubenschlag hinein. In einer großen viereckigen Nische steht eine weibliche Figur, die man als die Taubengöttin ansprechen darf.[2] Diese verkleinerten und zugleich durch bildlichen Schmuck verschönten Taubenkegel hat man der Taubengöttin als Votivgaben dargebracht.[3]

Schon Ohnefalsch-Richter vergleicht damit ein anderes Tongerät in Form einer Säule, die sich im Berliner Museum befindet. Sie stammt aus Idalion auf Kypros, ist oben und unten abgebrochen und gegenwärtig 32 cm hoch. Vielleicht darf man sie als Nachbildung eines Taubenturms auffassen. Es fehlt zwar der bildliche Schmuck, der diese Deutung sicherer machen könnte; das einzige, was man sieht, sind unten zwei einander gegenüberstehende viereckige und oben drei dreieckige Öffnungen in gleichmäßigem Abstand voneinander.[4] Aber auch wenn man Zweifel hegen darf, bleibt doch eine Beobachtung des Ausgräbers wichtig: „Genau solche dreieckige Öffnungen

[1] Martial VIII 28, 13.

[2] Max Ohnefalsch-Richter *Kypros, die Bibel und Homer.* Berlin 1893. Taf. 17, 2 und 3 = 38, 12 = Text S. 287 Fig. 187. 188.

[3] Man hat daher nicht nötig, mit Ohnefalsch-Richter (Text S. 359) an Räucher- oder Kohlenbecken zu denken.

[4] Ohnefalsch-Richter a. a. O. Taf. 17, 4 = 69, 78 = 135, 3 = Text S. 287 Fig. 189.

pflegen die Cyprioten an ihren Häusern als Luftlöcher und Fluglöcher für die in ihren Häusern nistenden Tauben anzubringen. Der dreieckige Raum ergibt sich dadurch von selbst, daß drei Luftziegel der gewöhnlichen Größe und Form auf die bequemste Weise benutzt werden. Die beiden gegeneinander gestellten bilden miteinander einen rechten Winkel und mit dem dritten wagerecht als Unterlage hingelegten Ziegel jederseits einen Winkel von etwa 45 Grad."[1]

Bekannter als diese vereinzelten Taubentürme und Taubenkegel sind die Taubenhäuser, von denen drei Exemplare in Kypros gefunden worden sind. Ein oft abgebildetes viereckiges Terrakottahäuschen ohne Dach mit Tür und zwei Fenstern hat neben dem Eingang zwei Pfeiler mit Lotuskapitäl. Die Wände sind oben mit einer Anzahl runder Löcher durchbrochen.[2] Aus der Tür und den beiden Fenstern schauen je eine Frau.[3] Die anderen Häuser[4] weichen nur in unwesentlichen Einzelheiten ab; wichtig ist aber ein von Ohnefalsch-Richter gefundenes Bruchstück; denn da sitzt an der Ecke des Hauses noch eine Taube, wenngleich ihr der Kopf fehlt.[5] Die Deutung als Taubenhaus ist daher nicht anzufechten, obwohl gewiß auch Weicker recht hat, wenn er es ein Seelenhaus nennt.

---

[1] Ebd. Text S. 169 Anm. 1.

[2] Heuzey *Les figurines en terre-cuite du Musée du Louvre* Taf. 9, 6 = Perrot-Chipiez III S. 277 Fig. 208 = Ohnefalsch-Richter *Kypros* Taf. 10, 3 (= 38, 13 = 109, 3 = 124, 5 = Text S. 303 Fig. 218) = Guthe *Bibelwörterbuch* S. 655 Abb. 196 = Greßmann *Altorientalische Texte und Bilder* II S. 14 Abb. 17.

[3] Gewöhnlich denkt man an menschenköpfige Vögel; aber Weicker hat die primitiv ausgeführten Figuren genau untersucht und gibt sie bestimmt für Frauen aus. Georg Weicker *Der Seelenvogel*. Leipzig 1902. S. 92.

[4] Aus Cypern bei Perrot-Chipiez III S. 897 Fig. 641 = Ohnefalsch-Richter *Kypros* Taf. 124, 4 = 199, 4.

[5] Jetzt im Berliner Museum. Ohnefalsch-Richter *Kypros* Taf. 38, 11 = 126, 1.

Daß die kyprische Aphrodite Taubengöttin war, bestätigen die Münzen von Paphos; die Dächer der heiligen Schreine, über deren Konstruktion viel verhandelt worden ist, und die Höfe sind auf jüngeren kyprischen Münzen oft mit Tauben besetzt.[1] Weibliche Figuren aus Kalkstein, die eine Taube an der Brust halten, sind auf Kypros zahlreich gefunden worden; gewiß ist es falsch, in allen diesen Fällen an eine Gottheit zu denken, aber wenn zu der Taube das Diadem auf dem Kopfe hinzukommt, ist der Idolcharakter der Statue schwerlich zu leugnen.[2] Es fehlt bisher an Beispielen, daß die Göttin die Taube auch auf dem Kopfe getragen habe; doch hat Ohnefalsch-Richter darauf hingewiesen, daß die modernen Cypriotinnen ihren Haarschmuck *πεσούνια*, 'Täubchen', zu nennen pflegen, obwohl er heute meist gar keine Taube darstellt. Es muß aber einst vielleicht, wie er scharfsinnig schließt, allgemeine Sitte gewesen sein, Täubchen auf dem Kopfe zu tragen, und das würde dann vielleicht von der Göttin ebenso gelten wie von ihren Verehrerinnen.[3]

Phönikischer Einfluß auf Kypros steht fest; die phönikischen Kolonien auf der Insel haben phönikische Inschriften hinterlassen. Man darf daher fragen, ob die kyprische Aphrodite aus Phönikien importiert sei, um so mehr, als schon Herodot behauptet, daß das Heiligtum in Kypros von Askalon aus gegründet wurde, und daß es Phöniker aus Syrien waren, die

---

[1] Vgl. George Francis Hill *Catalogue of the Greek coins of Cyprus.* London 1904. a) Tauben über den Seitenflügeln des Tempels von Paphos Taf. 17, 4 ff. (seit Septimius Severus); b) Tauben im Hof Taf. 17, 8. 9 (Caracalla); c) auf sardischen Münzen, die den Typus von Paphos übernommen haben, Taf. 26, 6 ff.; d) auf Gemmen Taf. 26, 16 = Furtwängler *Antike Gemmen*, Taf. 64, 81. Dagegen beruht der Typus Perrot und Chipiez III 270 = W. Robertson Smith-Stübe *Religion der Semiten* S. 348 (Taube auf dem Idol) wohl auf einem Irrtum.

[2] Vgl. Farnell *Cults* II S. 673, der auf Kalksteinfiguren aus Idalion, jetzt im Britischen Museum exemplifiziert; ebenso Furtwängler bei Roscher I 1 Sp. 408, der auf Berl. Cypr. 125 verweist.

[3] Ohnefalsch-Richter a. a. O. Text S. 288.

das Heiligtum in Kythera einrichteten.[1] Da die Inseln Kypros, Kythera und Kreta die berühmtesten Mittelpunkte des Aphroditekultes waren, so gibt Herodot damit die Aphrodite überhaupt für eine phönikische Göttin aus. Der Streit um diese These ist bis heute nicht verstummt, und wenn er auch nur durch die klassischen Philologen entschieden werden kann, so kann doch der Semitist nicht ganz daran vorübergehen, weil es sich um eine auch ihn berührende Grenzfrage handelt. Während Engel[2] und Enmann[3] mit besonderer Energie die rein griechische Herkunft der Göttin verfochten, hat dagegen Farnell[4] die Gründe am schärfsten zum Ausdruck gebracht, die einen fremden Ursprung der Aphrodite nahelegen. Am wahrscheinlichsten gilt das für die Gestalt der Urania, wie auch von anderen Forschern zugegeben wird. Anfänglich hatte Farnell, wie es meist geschieht, an semitischen, speziell phönikischen Ursprung gedacht; später hat er diese Anschauung widerrufen und die Göttin von Kypros auf die altminoische Religion zurückgeführt.[5] Es ist unmöglich, das Problem hier in seinem ganzen Umfange aufzurollen; unser Augenmerk ist hauptsächlich auf die Taubengöttin gerichtet.

Neben der Aphrodite von Askalon und Kypros ist als Taubengöttin besonders die *Ἀφροδίτη Ἐρυκίνη* zu nennen, die auf dem Berge Eryx im Nordwesten Siziliens verehrt wurde. Ihre Kultfeste hießen *ἀναγώγια* und *καταγώγια*, und der Kultmythus erzählt, daß die Göttin alljährlich über das Meer nach Libyen flog, von ihren Tauben begleitet. Während sonst eine große Menge von

---

[1] Herodot I 105: *καὶ γὰρ τὸ ἐν Κύπρῳ ἱρὸν ἐνθεῦτεν* (scil. *Ἀσκάλων*) *ἐγένετο, ὡς αὐτοὶ λέγουσι Κύπριοι· καὶ τὸ ἐν Κυθήροισι Φοίνικές εἰσιν οἱ ἱδρυσάμενοι ἐκ ταύτης τῆς Συρίης ἐόντες.* Vgl. Pausanias III 23,1.

[2] Wilh. Heinrich Engel *Kypros* I und II. Berlin 1841.

[3] Alexander Enmann *Kypros und der Ursprung des Aphroditekultus* (Mémoires de l'académie de St. Pétersbourg VIIe Série 34. 1886).

[4] Lewis Richard Farnell *The cults of the Greek strates.* Vol. II. Oxford 1896. S. 618ff.

[5] Lewis R. Farnell *Greece and Babylon.* Edinburgh 1911. S. 97f.

Tauben auf dem Berge Eryx nistete, war dann keine einzige mehr zu sehen; sie waren, wie die Einwohner schlossen, mit der Gottheit als ihre Dienerinnen davongeflogen. Nach Verlauf von neun Tagen erfolgte die Rückkehr der Aphrodite; eine purpurrote Taube, die sich vor den anderen durch ihre Schönheit auszeichnete, flog voran und die anderen folgten ihr.[1] Die Taube, von der dieser Mythus erzählt, ist zweifellos die rötlichgraue Turteltaube, die auch den Israeliten als Zugvogel bekannt war.[2] Die neuntägige Frist erklärt sich durch den Abstand der beiden Festtage oder, richtiger gesagt, durch die Dauer des Festes; die Normierung auf neun ist echt griechisch.[3] Wir wissen über den Ursprung des Eryxkultes nichts; aber die Möglichkeit karthagischer Herkunft ist nicht zu leugnen, da wir in ihm die *ἱερόδουλοι γυναῖκες* des Orients wiederfinden[4] und da eine phönikische Inschrift von der „erykinischen Astarte“ redet.[5] Aphrodite erscheint in diesem Mythus als Zugvogelgöttin; verwandt sind die Vorstellungen, nach denen ihr Wagen von Tauben oder Schwänen gezogen wird.[6] Schwerlich wird Aphrodite hier als Frühlings- und Vegetationsgöttin aufzufassen sein[7] — das käme höchstens als sekundäre Umdeutung

---

[1] Aelian *Nat. anim.* IV 2: *περιστερῶν πλῆθός ἐστιν ἐνταῦθα πάνυ πάμπλειστον. οὐκοῦν αἳ μὲν οὐχ ὁρῶνται· λέγουσι δὲ Ἐρυκῖνοι τὴν θεὸν δορυφορούσας ἀπελθεῖν . . . διελθουσῶν δὲ ἡμερῶν ἐννέα μίαν μὲν διαπρεπῆ τὴν ὥραν ἔκ γε τοῦ πελάγους τοῦ κομίζοντος ἐκ τῆς Λιβύης ὁρᾶσθαι εἰσπετομένην, οὐχ οἵαν κατὰ τὰς ἀγελαίας πελειάδας τὰς λοιπὰς εἶναι, πορφυρᾶν δὲ . . . ἕπεται δὲ αὐτῇ τῶν περιστερῶν τὰ νέφη τῶν λοιπῶν.*

[2] Jer. 8,7; Cant. 2,12.

[3] Gruppe *Griech. Mythol. und Religionsgeschichte* II S. 941. Anm. 2.

[4] Strabon 272; vgl. Farnell *Cults* II S. 641 b.

[5] *CIS.* I 140 (auch I 135?). Merkwürdig ist, worauf mich Otto Schroeder aufmerksam macht, die Übereinstimmung des nichtgriechischen Eryx (= ארך) mit dem bab. Stadtnamen Uruk (im AT. ארך), der Hauptstadt Ištars. Sollte der Name, den man als den *langen* (Ort oder Berg) deuten könnte, auf eine Übertragung des Kultes hindeuten?

[6] Sappho *fr.* 1, 10; Ovid *Metam.* X 708. XIV 597; Claud. 31, 104 usw.; vgl. Gruppe a. a. O. II S. 1314.

[7] So Farnell *Cults* II S. 644 Anm. 2.

in Betracht —, sondern als Seelengöttin; Tauben und Schwäne sind Seelenvögel. Auf Münzen aus Eryx begegnet uns schon am Ende des 5. Jahrh. die sitzende Gottheit mit der Taube in der Hand; vor ihr steht Eros.[1]

In der Tat war die Taubengöttin in Phönikien ebenso bekannt wie in Karthago. Von dort stammen mehrere Terrakottafiguren[2], von hier eine oft reproduzierte Votivstele[3]: ganz oben die ausgestreckt segnende Hand, darunter in einem halbkreisförmigen Baldachin, von ionisierenden Säulen flankiert, eine geflügelte Göttin, die Sonnenkugel und Halbmond trägt. Unter der Inschrift, die die „Herrin Tanit, das Antlitz Baals", an erster Stelle nennt, das kegelförmige Idol, das man der Tanit gleichzusetzen pflegt, mit zwei antithetisch gegenübergestellten Tauben.[4]

So ist die Existenz einer phönikisch-punischen Aphrodite Urania, der die Tauben heilig waren, nicht zu bezweifeln; ihre Spuren lassen sich vom Mutterland bis zu den Töchterstädten verfolgen, und sie hat gewiß auch über den Kreis der phönikischen Kolonien hinaus bei Fremden Einfluß gewonnen. Aber das ist nur ganz vereinzelt geschehen, und Aphrodite als solche ist sicher keine phönikische und wahrscheinlich auch keine semitische Gottheit gewesen. Das letzte zusammenfassende Urteil über die Herkunft der Aphrodite stammt wohl von Wila-

[1] Greenwell *On some rare Greek coins* (Numismatic Chronicles NS. XX 1880. S. 2 Taf. I,2). Über einen anderen Typus (Aphrodite mit der Taube, aber ohne Eros) vgl. Reginald Stuart Poole *Catalogue of Greek coins,* Sicily. London 1876. S. 62.

[2] Perrot et Chipiez *Histoire de l'art.* III S. 64 Fig. 20 (sitzende Göttin, Taube an der Brust) = Guthe *Bibelwörterbuch* S. 54 Abb. 27. Ferner Perrot et Chipiez III S. 201 Fig. 142 (stehende Göttin); S. 598 Fig. 409 (nur zwei sich schnäbelnde Tauben ohne Göttin).

[3] *CIS.* I 183 Taf. 45 = Ohnefalsch-Richter *Kypros* Taf. 85,9 = Alfred Jeremias *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* S. 231 Abb. 126.

[4] Die (schlecht gezeichnete) Münze aus Karthago mit einem Tempel, auf dessen Giebel ein Vogel schwebt, bei Gesenius *Monumenta* Taf. 16c habe ich nicht identifizieren können.

mowitz: „Gewiß ist sie in Hellas dem Wesen nach kein Import, sondern eine Erscheinungsform der *γυναικεία θεός* oder im Plural (denn es gibt ja *Ἀφρόδιται*) der *γυναικεῖαι θεαί*, sorgend für das weibliche Leben, weiblichen Reiz, Gedeihen der Kinder und der Jugend. Aber der Name widerstrebt der griechischen Etymologie.“[1] Er widerstrebt ebenso auch der semitischen Etymologie. Wissenschaftliche Beachtung verdient nur trotz ihrer Kühnheit die von Hommel versuchte Ableitung[2]; aber sie scheitert daran, daß sie von einer Unform ausgeht, denn eine *Aštoret* hat es ebensowenig gegeben wie einen *Jehovah*[3]. Die Hebräer sprachen *Aštāere*ṯ, eine Weiterentwicklung des älteren *Aštart*, das sich im Phönikischen erhielt, wie die griechische Umschreibung *Ἀστάρτη* lehrt. Es kann sich demnach nur um die Frage handeln, wieweit orientalischer Einschlag im hellenischen Aphroditeglauben wahrzunehmen ist; und so hat gerade Wilamowitz überzeugend nachgewiesen, daß die Aphrodite der Ilias wie die des Homerischen Aphroditehymnus keine griechische, sondern eine asiatische Göttin ist.[4]

Auch die kyprische Göttin ist keine Entlehnung aus Phönikien, obwohl sie später durch phönikische Religion und Kunst beeinflußt sein mag; denn sie ist, wie die Grabungen gelehrt haben, über 1000 Jahre älter als die phönikische Kultur und steht im Zusammenhang mit der ägäischen Göttin-Mutter, die bis ins neolithische Zeitalter zurückreicht. 2000 Jahre hindurch oder noch länger kann man die Entwicklung dieses Typus von den ersten primitiven Anfängen an im ägäischen Becken

---

[1] U. v. Wilamowitz-Moellendorff *Die Ilias und Homer*. Berlin 1916. S. 286.

[2] Hommel in *Fleckeisens Neue Jahrbücher f. Philol.* 1882. S. 176; weitere Literatur bei Gruppe *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* II 1348,3.

[3] Die falsche Aussprache beruht auf einer Verkennung der massoretischen Vokalisation; die Massora verlangt die Aussprache *bôšeṯ* = *Schand(götze)*.

[4] Wilamowitz *Ilias* S. 284. 286.

verfolgen; dabei ist das Charakteristische, daß die Gottheit bekleidet ist. Eine nackte Göttin taucht auf Kypros erst im zweiten Bronzezeitalter auf (1550—1100), als sich schon mykenischer Import und orientalische Zylinder geltend machen.[1] So mögen die Bilder der nackten Göttin durch die Phöniker oder Amoriter dorthin gebracht worden sein; denn daß dieser Typus tatsächlich aus dem Orient stammt, wird dem nicht zweifelhaft sein, der die kyprischen Idole mit den in den ältesten Fundschichten Nippurs (3. Jahrtausend) vorkommenden Beispielen vergleicht und ihre überraschende Ähnlichkeit feststellt.[2] Nackt war auch die semitisch-hethitische Göttin Kadeš, die wir aus ägyptischen Denkmälern seit der XIX. Dynastie (um 1350 v. Chr.) kennen.[3]

In der mykenischen Kultur tritt die nackte Göttin nur ganz vereinzelt auf: sie begegnet uns auf den Goldblechen aus dem dritten mykenischen Schachtgrab in Mykenae (um 1550 v. Chr.), die Hände an die Brust gelegt; das eine Mal ist sie von Tauben umflattert[4] — man denkt unwillkürlich an die von dem Komiker Antiphanes (um 385 v. Chr.) geschilderte Szene, wie dem Könige von Paphos während des Mittagessens durch die ihn umflatternden Tauben Kühlung zugefächelt wird[5] — das an-

---

[1] René Dussaud *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Égée*[2]. Paris 1914. S. 359 ff. Vgl. die beiden nackten Idole aus Cypern. S. 370 Fig. 275 und S. 371 Fig. 276.

[2] Veröffentlicht sind diese Funde Hilprechts (aus der Zeit Sargons I. um 2850 v Chr ) bei v. Fritze *Die nackte orientalische Göttin* (Jahrb. des arch. Instit. XII 1897 S. 199). Weiteres Material, aber auch nicht vollständiges, bei G. Contenau *La déesse nue babylonienne.* Paris 1914. S. 319 ff.

[3] Die beste Zusammenstellung der Funde bei Greßmann *Altorientalische Texte und Bilder* II Abb. 128—130.

[4] Schuchhardt *Schliemanns Ausgrabungen*[2] S. 230 Fig. 189 = Ohnefalsch-Richter *Kypros* Taf. 38,10 = 105,2 = Dussaud *Civilisations préhelléniques* S. 373 Fig. 278.

[5] Athenäus VI S. 257 f.: *ἐρριπίζετο | ὑπὸ τῶν περιστερῶν ὑπ' ἄλλου δ'οὐδενὸς | δειπνῶν ὁ βασιλεύς.* Um die Taûben anzulocken, war er mit syrischem Öl gesalbt, dessen Geruch sie gern hatten; wenn sie sich nahten, um sich auf seinem Kopfe niederzulassen, wehrten Diener sie ab.

dere Mal sitzt eine Taube auf ihrem Haupte.[1] Zum Vergleich damit darf man auf eine etruskische Bronzefigur verweisen: sie hat zwar nur einen nackten Oberkörper, auch die Haltung der Hände ist freier, aber auf dem Kopfe trägt auch sie eine Taube; daß sie ursprünglich selbst eine Taube war, lehren ihre Flügel.[2] Anderswo hat die etruskische Venus die Taube in der Hand.[3] Beide Taubengöttinnen, die etruskische wie die mykenische, gehen auf dieselbe kleinasiatische Göttin zurück.

Die bekannten Taubenaltäre auf mykenischen Goldblechen aus dem dritten und vierten Schachtgrab[4] führen uns nach Kreta hinüber.[5] Im Palast von Knossos ist die Miniaturdarstellung eines Gebäudes gefunden worden, die in abgekürztem Verfahren den Tempel nur andeutet: drei Säulen aus Terrakotta, auf denen Tauben lagern.[6] Die Idee ist, daß die Tauben unter[7] dem Tempeldach nisten (III. Mittelmin. Schicht, etwa 1800—1550). Die Taubengöttin von Knossos kennen wir aus einem Terrakottaidol (III. Neumin. Schicht, etwa 1400—1100): aus einer zylindrischen Basis wächst der Oberkörper der Göttin heraus, die ihre Hände segnend erhoben hat, auf dem Kopfe eine Taube.[8]

[1] Schuchhardt *Schliemanns Ausgrabungen*[2] S. 230 Fig. 188 = Ohnefalsch-Richter *Kypros* Taf. 38,9 = 105,3 = Text S. 299 Fig. 201.

[2] Gerhard *Gesammelte akademische Abhandlungen* Taf. 28,2 = Ohnefalsch-Richter *Kypros* Taf. 105,4 = Text S. 299 Fig. 202.

[3] Gerhard a. a. O. Taf. 28,1; 30,4.

[4] Im dritten Schachtgrab sind zwei, im vierten Schachtgrab drei Taubenaltäre gefunden. Schuchhardt *Schliemanns Ausgrabungen* S. 232 Fig. 191 = Karo *Altkretische Kultstätten* (d. *Archiv* VII 1904) S. 133 Fig. 13 = Dussaud *Civ. préhellén.* S. 336 Fig. 244. Milani, Karo u. a. denken an Adler, aber schwerlich mit Recht.

[5] Denn damit ist die Wandmalerei aus Knossos zu vergleichen, wie Dussaud S. 334 ff. zeigt.

[6] Evans *British School Annual* VII 29 Fig. 14 = Karo S. 137 Fig. 15 = Dussaud S. 351 Fig. 258.

[7] Dussaud S. 354 denkt mit Unrecht an Tauben *„sur la toiture"*.

[8] Evans *British School Annual* VIII 99 Fig. 56 (2) = Karo S. 131 Fig. 11 = Dussaud S. 329 Fig. 239 (h). Zum Gestus des Segnens vgl. Dussaud S. 377. Man könnte auch an die Gebärende denken, die im modernen Orient hockt und die Arme hochhält.

Neben Tontauben, wie sie auch auf Kypros häufig gefunden worden sind, sind noch die Vögel zu nennen, die bisweilen auf den Doppeläxten sitzen, z. B. auf dem Sarkophag von Hagia Triada.[1] Wenn hier wirklich Tauben gemeint sind[2], dann handelt es sich zum Teil um die halbzahmen, schwarzen Tauben, zum Teil um eine andere Art, wie die verschiedenen Farben lehren. Doppelaxt und Taube würden zueinander passen als die Rangzeichen der männlichen und der weiblichen Gottheit, so wie etwa auf aramäischem Boden Stier und Fisch miteinander vereinigt werden, um Rimmon und Atargatis darzustellen.[3]

Die kretisch-mykenische Göttin, die an verschiedenen Orten wohl verschieden hieß, ist ihrem innersten, aus den Funden jetzt deutlich erkennbaren Wesen nach immer dieselbe. Die Formen ihres Leibes, das Kind, das sie trägt, oder die Brust, die sie auch ohne solches reicht, stellen sie als Mutter dar, sei es der Götter oder der Menschen. Neben den Tauben sind ihr die Schlangen heilig, beides Seelentiere *κατ᾽ ἐξοχήν*. Dazu gesellen sich in neuminoischer Zeit die Löwen, und schließlich gehören ihr die Tiere überhaupt. Da alle Fruchtbarkeit und Vegetation von ihr stammt, so ist sie nicht nur die Göttin der Tiere, sondern auch die der Bäume und Pflanzen. Wenn man alle ihre Funktionen in einen Begriff zusammenfassen wollte, müßte man sie wie Eva, die ja ursprünglich wahrscheinlich auch eine Schlangengöttin war[4], die Mutter alles Lebendigen nennen. Die bogenschießende Jägerin, die die Tiere tötet, rafft wie Artemis auch die Frauen mit ihren sanften

---

[1] Dussaud *Civilisations préhelléniques* Taf. D bei S. 400.

[2] So von Duhn *Sarkophag aus Hagia Triada* (d. *Archiv* VII 1904) S. 269 f. Gewöhnlich denkt man an Raben.

[3] Dalman *ZDPV.* 1906 S. 120 ff. Die Abb. aus *er-rummān* im Ostjordanland auch bei Greßmann *Altorientalische Texte und Bilder* II. Abb. 139.

[4] Gen. 3, 20. Vgl. dazu Greßmann *Mythische Reste in der Paradieserzählung* (d. *Archiv* X 1907) S. 358 ff.; *Festgabe für Harnack* S. 35 ff.

Todesgeschossen hinweg. Weil sie Herrin der abgeschiedenen Geister ist, darum schaut sie wie Aphrodite in den Spiegel, um die Seele, das Ebenbild des Körpers, zu sehen, darum gehört ihr der Mohn mit seiner betäubenden, schlafbringenden Kraft.[1] So ist sie als Göttin des Lebens zugleich auch die des Todes.

14. Wie zuerst Hugo Prinz gezeigt hat, hängt diese kretisch-mykenische Gestalt mit der kleinasiatischen Göttermutter zusammen.[2] Als nächste Verwandte der mykenischen Taubengöttin ist das vormykenische Bleiidol aus Troja II—V (2000—1500 v. Chr.) zu nennen[3]; denn dieselbe Göttin kehrt auf einer Gußform aus Steatit wieder, die aus Kleinasien stammt und vor wenigen Jahren vom Louvre erworben wurde[4]: auf der einen Seite sieht man die nackte Göttin, neben ihr eine Blume und einen Spinnwirtel, auf der anderen Seite zwei mit Kreisen oder Spiralen geschmückte Ständer, auf denen sich je zwei einander zugekehrte Tauben schnäbeln. Vielleicht darf man in den beiden Ständern zwei stark stilisierte Bäume erkennen; zur Herrin des Lebens würden sie so gut passen wie die Tauben.

Wenn wir uns der hethitischen Kultur speziell zuwenden, so ist kaum daran zu zweifeln, daß auch in ihr die Taubengöttin eine Rolle spielte. Auf den hethitischen Siegelzylindern fehlt es nicht an Vögeln, die man mit Tauben identifizieren und zu einer weiblichen Gottheit in Beziehung setzen könnte; sie fliegen um sie herum oder ihr auf den Schoß.[5] Aber es ist schwer, in jedem Einzelfall zu entscheiden, wie weit diese

[1] Adolf Furtwängler *Die antiken Gemmen.* Leipzig 1900. Taf. II 20. 21. 24; III S. 34f.

[2] Hugo Prinz *Bemerkungen zur altkretischen Religion* (Athen. Mitteilungen 1910) S. 149ff.

[3] A. Götze in Wilhelm Dörpfeld *Troja und Ilion* I S. 362ff. = Dussaud S. 364 Fig. 269.

[4] Dussaud S. 365 Fig. 270.

[5] Vgl. außer den von Prinz a. a. O. angeführten Beispielen noch W. H. Ward *The seal-cylinders of western Asia.* Washington 1910. Nr. 898. 904. 908. 921. 943 und andere.

Deutung berechtigt ist; denn oft scheinen die Vögel nur als Füllsel zu dienen. Anderseits begegnen uns auf den hethitischen Denkmälern Vögel sehr selten. Am häufigsten treffen wir sie auf Grabstelen, wie auf der von Jarre oder von Mar'asch[1]: da liegen neben anderen Speisen auch Tauben, die von den Toten ebenso gern wie von den Lebenden gegessen werden. Hier fehlt jede Beziehung zum Kultus.

Wichtiger sind zwei andere Grabstelen aus Mar'asch, die nach der Schätzung Eduard Meyers etwa dem 15. Jahrh. angehören: da sitzt an einem Tisch eine Mutter mit ihrem Kinde auf dem Knie. In der Rechten hält sie einen Granatapfel, in der Linken eine fünfsaitige Lyra, auf der ein Vogel sitzt.[2] Das andere Mal hält eine sitzende Frau einen Spiegel; vor ihr steht ein Diener mit einer Taube[3]. Wie der Spiegel und der Granatapfel, so verrät wahrscheinlich auch die Taube einen Zusammenhang mit dem Seelenglauben.

Unter den Kultszenen käme höchstens das Felsrelief von Fraktin in Betracht[4]: Links spendet der König vor einem Gotte, rechts die Königin vor einer Göttin. Der Altar der Göttin hat einen merkwürdigen Aufsatz, der bei dem Altar des Gottes fehlt. Man könnte an einen Vogel denken, der auf die Göttin zufliegt; die Göttin wird dadurch als Taubengöttin charakterisiert. Aber leider ist das Relief unvollendet und überdies so stark verwittert, daß sich nichts Sicheres aussagen läßt.[5]

---

[1] Crawfort *Journal of hell. stud.* XIX 1899 S. 41 Fig. 4 = Eduard Meyer *Reich und Kultur der Chetiter.* Berlin 1914. Fig. 33; ebd. Fig. 31.

[2] Humann und Puchstein *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien.* Berlin 1890 Taf. 47,2 = Eduard Meyer *Chetiter* Fig. 30.

[3] Humann und Puchstein *Reisen* Taf. 47,4 = Eduard Meyer *Chetiter* Fig. 29.

[4] Ramsay und Hogarth im *Rec. de trav.* XIV S. 87 Taf. 6 = Chantre *Mission en Cappadoce.* Paris 1898. S. 126 Taf. 23 = Garstang *The land of the Hittites.* London 1910. Taf. 47 = Eduard Meyer *Chetiter* Fig. 81.

[5] Vgl. Garstang a. a. O. S. 151; anders Eduard Meyer *Chetiter* S. 106: „Ein ganz seltsamer Aufsatz, der wie ein sitzendes Kind aussieht; das ist aber doch wohl Täuschung."

15. Auch das, was wir aus dem babylonisch-assyrischen Kulturkreis über die Taube wissen, ist noch verhältnismäßig dürftig; indessen scheint doch das Wenige hinreichend, um ein festes Urteil zu ermöglichen. Bei den Ausgrabungen der Tempel von Babylon durch die Deutsche Orient-Gesellschaft sind mehrfach in den aus Ziegeln gebildeten Kapseln, meist des Toreingangs, tönerne Vögel gefunden worden, die man in der Regel als Tauben zu bezeichnen pflegt.[1] Da der eine Tempel der Göttin Ninmach, der andere ebenfalls einer Göttin gehörte, die als Frau mit Kind dargestellt wird, so liegt es nahe, die Taube für den Vogel der weiblichen Gottheit zu halten.[2]

Aber der Schluß ist nicht zwingend. In anderen Kapseln fanden sich Tonmännchen, die nach einer noch lesbaren Inschrift[3] mit dem Götterboten Papsukal identifiziert werden müssen. Dementsprechend sind auch die Tontauben als Botenvögel gedacht, die der Herrin melden sollen, wenn etwas Besonderes geschieht; ihr Platz ist darum auch naturgemäß der Toreingang. Diese Deutung ist um so sicherer, als auf den Grenzsteinbildern der dort dargestellte Vogel tatsächlich dem Papsukal gilt; als Symbol der Ištar dagegen bieten sie ausschließlich den Stern.[4] Die Möglichkeit, daß die Taube der Vogel der weiblichen Gottheit war, bleibt gewiß auch trotzdem bestehen, aber es fehlt jede Sicherheit. Man braucht nur auf Ägypten zu blicken. Dort pflegten die Priester am Minfest nach der Thronbesteigung eines neuen Königs vier Vögel nach den vier Himmelsgegenden auszusenden, um den Göttern einer

---

[1] Robert Koldewey *Die Tempel von Babylon und Borsippa.* Leipzig 1911. S. 7 Abb. 4 und S. 19 Abb. 20 (hier ist das Wort „Taube" mit einem Fragezeichen versehen).

[2] So Zimmern in *Keilinschriften und Altes Testament.*[3] Berlin 1903. S. 429.

[3] Koldewey a. a. O. S. 68 Nr. 3. Die auf oder bei den Tontauben gefundenen Inschriften sind nach Weißbach nicht lesbar.

[4] Scheil *Mémoires de la Délégation en Perse* I S. 181 f.; VII S. 151 ff.; X S. 95.

jeden zu melden, daß sich der König die Krone aufgesetzt hat.[1] Als Boten benutzten sie nach Ausweis der Denkmäler neben Enten oder Gänsen[2] schon in der Zeit des Neuen Reiches auch Tauben[3], die älteste „Taubenpost“, von der wir Kunde haben. Aber sonst haben in der ägyptischen Religion die Tauben sicher niemals irgendwelche Beziehungen zu den Göttern oder Göttinnen gehabt. Wir müssen uns darum nach weiteren Belegen umsehen.

Wenn neben dem Raben und der Schwalbe im babylonischen Sintflutmythus die wilde[4] Taube erscheint, so beweist auch das nichts, da es sich nicht um das Zeichen einer Gottheit handelt; man wird viel eher an einen profanen Vogel denken, weil der Held durch eigene Klugheit herausbringen will, ob sich die Wasser verlaufen haben. Aber daß die Taube ein Göttervogel war, ist trotzdem kaum zu bestreiten. Aus der eigentümlichen Schrift der Babylonier, nach der die Wörter für 'Taube' und 'gebären' durch denselben Lautwert ausgedrückt werden, hat man wohl mit Recht geschlossen, daß die Taube als Geburtsvogel galt[5]; sie spielte also für Babylonien die Rolle des Seelenvogels, die bei uns der Storch hat. Auf einer Votivtafel aus Nippur[6], die aus vorsargonischer Zeit stammt (um 3000 v. Chr.), ist eine Göttin dargestellt, die auf

[1] Adolf Erman *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum.* Tübingen 1885. S. 102.

[2] Vgl. Champollion *Monuments* Taf. 149 (bis) = Rosellini *Monumenti del culto* Taf. 76. Neues Reich.

[3] Vgl. Lepsius *Denkmäler* III Taf. 213a = Wilkinson *Sec. series* Taf. 76. Neues Reich (XX. Dyn.). — Lepsius *Denkmäler* IV Taf. 57—58. Ptolemäische Zeit.

[4] Man denkt vielfach mit Unrecht an eine zahme Taube; dann wäre ja die Probe sinnlos, da der Vogel dann zurückkehren müßte.

[5] M. Jastrow *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* Bd. II S. 810 Anm. 3: tu = *alâdu* „gebären“ und TU[hu] = *summatu* „Taube“.

[6] Hilprecht *Explorations in Bible Lands* S. 475 = Eduard Meyer *Sumerier und Semiten.* Berlin 1906. S. 99 = King *History of Sumer and Akkad* S. 49 Fig. 14 = Handcock *Mesopotamian Archaeology* S. 182 Fig. D.

einem Vogel sitzt; sie ist mit einer Krone geschmückt und hält in der Hand einen Becher. Vor ihr steht ein Gefäß mit vier Blumen. Die rechte Figur ist unklar und bisher nicht sicher gedeutet[1]; von links naht ein Opfernder mit einer Ziege, von einem Gotte eingeführt. Die Göttin von Nippur, die die Umrißzeichnung verherrlichen will, war Bêlit-ilê, die Götterherrin die Mutter der Menschen und Götter. An sie, als 'die Mutter der Gebärenden', wendet sich hilfesuchend die Schwangere am Tage, da die Wehen eintreten.[2] Zu ihr paßt der Geburtsvogel ausgezeichnet, obwohl hier wahrscheinlich nicht an eine Taube zu denken ist.

Nach einer Mitteilung von Otto Schroeder findet sich aber in einer bisher unveröffentlichten Liste aus Assur, die die im Ašurtempel aufgestellten und verehrten Götterbilder aufzählt, auch 'die göttliche Taube' genannt, als Vogel 'der Göttin Tašmêtu'[3], einer Nebenform der Ištar. Damit ist die Taube als Geburtsvogel nicht nur für Babylonien, sondern auch für Assyrien sicher nachgewiesen.

Vielleicht darf man in diesen Zusammenhang noch einen archäologischen Fund einreihen, dessen Deutung freilich sehr schwierig ist. Die Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Assur haben mehrere Terrakottahäuschen[4] zutage gefördert, die im Grundriß etwa 40 × 40 cm umfassen und 80—90 cm hoch sind. Sie scheinen alle zweistöckig zu sein; unten liegen zwei Breiträume hintereinander. Das zweite Stockwerk erhebt sich nur über dem hinteren Raum und ist von dem unteren durch keine Decke getrennt. Die oberen Wände sind durchbrochen von dreieckigen, die unteren von oblongen Öffnungen; bei jenen könnte man an Fenster, bei diesen an Türen denken, doch ist dies deswegen nicht plausibel, weil sie

[1] Die Deutung auf eine gebärende Frau ist sicher falsch.

[2] *ummu ûlidâte* K. 890 und K. 115 30; vgl. Zimmern *KAT*[3] S. 428 Anm. 4.

[3] *dsummatu šá d Tašmeti.*

[4] *MDOG.* Nr. 54 S. 32ff. Abb. 7.

nicht bis auf den Boden reichen. Die Fronten sind dur Stäbe und Holmen gegliedert, die wenigstens bei einzeln Häusern über und über mit Vögeln bedeckt sind. Andersw schlängeln sich Schlangen an den Schwellen und Pfosten od strecken sich Löwen auf den Decken. Gefunden sind die Häusche unter dem archaischen Ištartempel in der ältesten Schicht, d bis in die Zeit um 3000 v. Chr. zurückreicht. Ein Zusammenhar mit dem Ištarkult ist darum von vornherein wahrscheinlic

Walter Reimpell[1] hat sie zuerst mit einer scheinb identischen Altarform verglichen, die auf dem Richzylind und anderen altbabylonischen Siegelzylindern vorkommt. O Weber[3] hat dann betont, daß es sich zweifellos hier wie do um ganz dieselben Gegenstände handle, lehnt es aber ab, s als Altäre oder Opfertische zu bezeichnen, und sucht in größere Zusammenhange die Terrakottahäuser als 'Berghäuser' zu deute Aber die Ähnlichkeit der Form ist noch kein Beweis für d Identität der Sache. Erst muß man genau wissen, was de stufenförmige Bau auf dem Richzylinder bedeutet, ehe ma weiter fragen kann, ob man ihn mit den Terrakottahäuser aus Assur kombinieren darf. Den Weg zur Beantwortun dieser Frage hat Wolfgang Reichel[4] gewiesen, indem er de Richzylinder mit stufenförmigen Gebilden griechischer Denk mäler zusammenstellte; seine Erklärung wird man freilich al lehnen müssen zugunsten einer anderen, die heute mit Rech allgemein anerkannt wird. Auf einer altattischen Schale mi dem Bild der Athene[5], auf der Françoisvase[6] und sonst sieh

[1] *Zeitschr. f. Assyr.* 30 S. 79f.

[2] William Hayes Ward *The seal-cylinders of Western Asia.* Washingto 1910. Nr. 1233 = Weber (vgl. folg. Anm.) S. 371 Abb. 1.

[3] *Altorientalische Kultgeräte* (Orientalistische Studien, Fritz Homme gewidmet. Leipzig 1918) Bd. II S. 370ff.

[4] *Über vorhellenische Götterkulte.* Wien 1897. S. 45 Fig. 16.

[5] Veröffentlicht *Journal of Hell. Studies* I Taf. 7 S. 202 = Reiche a. a. O. S. 41 Fig. 11.

[6] *Wiener Vorlegeblätter für arch. Übungen* 1888. T. II; vgl. ferne Overbeck *Heroengallerie* XV 11.

man aufgemauerte Altäre aus Ziegel- oder Quadersteinen, die man nur als Brandopferaltäre auffassen kann, weil eine helle Flamme von ihnen emporlodert. Die zinnenartige Erhöhung, die an einer oder an beiden Seiten emporragt, hat man einleuchtend als Schutzvorrichtung gegen den Wind gedeutet.[1] Damit ist aber auch das Rätsel des Richzylinders und der anderen altbabylonischen Siegelzylinder gelöst, die denselben Altar darstellen; man erkennt den Bau aus Quadersteinen, die Opferflamme, die überragende Zinne zum Schutz des Feuers und, wenn die Zeichnung zuverlässig ist, den Kopf des Opfertieres als Abkürzung für das Ganzopfer, das auf dem Altar verbrannt wird. Daraus folgt zugleich, daß die Altarformen und die Terrakottahäuser aus Assur nichts miteinander zu tun haben.

Vielleicht empfiehlt es sich, die Terrakottahäuser als Taubenhäuser zu betrachten, nicht als Votivgegenstände, sondern als wirkliche Nester, in denen Tempeltauben gehalten wurden, etwa ein Pärchen in jedem Haus. Dafür sprechen erstens die Fundumstände. Die Häuser steckten noch am Ort ihrer Verwendung im Lehmbeschlag des Fußbodens fest, wie es scheint, nebeneinander. Daß der Bau unter dem archaischen Ištartempel ebenfalls ein Ištartempel war oder wenigstens irgendwie mit ihrem Kulte zusammenhing, liegt nahe zu vermuten. Die zum Teil ungewöhnliche Größe der Räume würde gut dazu passen. Auch das große, dickwandige Wassergefäß, das in der Nähe der einen Wand aufgestellt war, würde einem Aufenthaltsraum für Vögel durchaus angemessen sein. Zweitens spricht für diese Deutung die Verzierung der Häuser mit unzähligen Tauben, ähnlich wie bei den Taubenkegeln und Taubenhäusern auf Kypros.[2] Wenn daneben noch Schlangen und Löwen als Dekoration verwandt worden sind, so steht das zwar im Widerspruch mit der vorgeschlagenen Auffassung;

[1] Reisch bei Pauly-Wissowa[2] s. v. Altar S. 1672.
[2] Vgl. o. S. 339f.

namentlich müssen die Schlangen als die geschworenen Feinde der Tauben gelten.[1] Aber wie in Kreta und Kleinasien, so sind auch in Assyrien, wie man nicht leugnen wird, Löwen, Tauben und Schlangen die charakteristischen Tiere der weiblichen Gottheit. Von dem Löwen ist das längst anerkannt; so heißt die Ištar von Uruk 'die da anschirrt die sieben Löwen'.[2] Der Mythus von der Höllenfahrt der Ištar lehrt, daß sie auch Lebens- und Todesgöttin war; darum gehören ihr die Schlangen[3] und Tauben als Seelentiere. Drittens erklärt sich von hier aus auch die Form des Hauses. Als Niststätten für die Tauben wählte man tönerne Gefäße und gestaltete sie, wie auf Kypros, nach Analogie der menschlichen Wohnräume. Die kyprischen Parallelen sind insofern besonders interessant, als dort eben dieselbe dreieckige Form der Öffnungen erscheint, die als Luft- oder Fluglöcher für die Tauben dienten[4], wie in Assyrien. Wenn sich die Hypothese von den Terrakottahäusern als Taubenhäusern bewährt, dann wäre damit bewiesen, daß in Assyrien schon um 3000 v. Chr. die Tauben als Vögel der Ištar gezähmt wurden.

16. Zusammenfassend ergibt sich: Auf semitischem Boden sind uns drei Zentren des Taubenkultes begegnet: Askalon, Hieropolis und Assur. Daß Askalon von Hieropolis abhängig ist, ergibt sich aus dem gleichen Namen der hier wie dort verehrten Göttin Atargatis, der allerdings in Askalon einen älteren verdrängt haben mag. Hieropolis am Euphrat aber liegt schon in so großer Nachbarschaft Assyriens, daß ein Einfluß der assyrischen Ištar auf die aramäische Atargatis von vornherein wahrscheinlich ist. Gewiß hat die Atargatis

---

[1] Vgl. o. S. 325.

[2] *Nabonid* Nr. 8. Kol. III. Langdon *Neubab. Königsinschriften*. Leipzig 1912. S. 274 f.; vgl. Zimmern *KAT*[3] S. 431 Anm. 6.

[3] Vgl. aus späterer Zeit die Beschreibung der babylonischen Hera, Diodor II 9; über Schlangenkult bei den Semiten vgl. Baudissin *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*. Bd. I. Leipzig 1876. S. 257 ff.

[4] Vgl. o. S. 340.

ursprünglich ihr selbständiges Leben geführt — vermutlich als Fischgöttin —, aber gewiß verschmolz sie schon früh mit der weiblichen Gottheit der Assyrer oder Babylonier. Ob hinter der assyrischen Taubengöttin wieder die babylonisch-sumerische steht, läßt sich heute noch nicht mit Sicherheit sagen, zumal da die hethitische Religion noch zu wenig bekannt ist; vielleicht kamen die Sumerer gar aus Kleinasien. Man kann ebensogut Kleinasien wie Babylonien für das älteste Zentrum der Taubengöttin ausgeben, weil das eine so wenig zu beweisen ist wie das andere. Sicher ist nur die Wanderung ihres Kultes von Assur über Hieropolis in Syrien bis nach Askalon im südlichen Palästina. Sicher ist auch die Ausstrahlung ihres Kultes von Kleinasien nach den Inseln des Ägäischen Meeres und dem hellenischen Festlande; überall wuchs die einheimische Gottheit mit der fremden zu einer unlösbaren Einheit zusammen. In Kreta ist die Taubengöttin schon um 2000 v. Chr. heimisch gewesen; und wenn babylonische Einflüsse bis dorthin gereicht haben, so müssen sie schon in das dritte vorchristliche Jahrtausend gesetzt werden, was nicht unmöglich ist.

Neben diesen babylonischen Einwirkungen, die sich fast bis in das Dunkel der prähistorischen Zeit verlieren, darf man die Assyrer als die Träger und Verbreiter des Ištarkultes nicht vergessen. Gewiß begegnet uns die Ištar von Nineve schon in dem Amarnabriefe Tušrattas[1] als 'Herrin des Himmels', aber lebhafter werden ihre Spuren erst, seit die Assyrer im 9. Jahrh. von neuem ihr Weltreich zu errichten begannen. Unter Manasse (um 700 v. Chr.) wurde die assyrische Ištar in Jerusalem als 'Himmelskönigin'[2] verehrt; auch die 'Aphrodite Urania'[3] in Askalon, das ebenfalls lange Zeit den Assyrern tributpflichtig war, wird, ehe sie zur aramäischen Atargatis wurde, mit der assyrischen Ištar eins gewesen sein.

---

[1] *bêlit šamê* Amarna-Briefe 23, 26 Knudtzon.

[2] *malkat haššamajim* Jerem. 44, 17 ff.; vgl. Zimmern *KAT*³ S. 441.

[3] Vgl. o. S. 333.

Es ist gewiß kein Zufall, wenn wir gleichzeitig eine *atarsamain* als Hauptgöttin der Kedarener in Nordwestarabien treffen; auch dorthin waren die Assyrer unter Sanherib gekommen.[1] Wie der Name lehrt, handelt es sich zunächst um eine aramäische Gottheit, die 'Attar des Himmels', die aber wahrscheinlich auf die assyrische Ištar zurückgeht. Dasselbe 'Attar' steckt in dem Namen der 'Atargatis', deren zweiter Bestandteil immer noch dunkel ist; wir haben gesehen[2], wie eng Atargatis gerade mit einer assyrischen Königin, mit Semiramis, verbunden ist, so daß beide direkt miteinander vertauscht werden. Da Semiramis auch in der persischen Volkssage Eroberungen gemacht hat[3], so mag die persische Anahita, die auch als Ableger der Ištar gelten muß, wenigstens ihrem Wesen nach, gleichfalls in assyrischer Zeit durch semitische Vorstellungen stärker beeinflußt worden sein.

Nun haben wir Atargatis speziell als diejenige Göttin kennen gelernt, die durch eine Taube auf dem Kopfe charakterisiert wird.[4] Weiter hat sich gezeigt, wie die Taubenmotive in den Semiramissagen mehrfach wiederkehren[5], auch in der Sage, die ihre Berufung zur assyrischen Königin erzählt. Aus inneren Gründen ließ sich vermuten, daß hier Atargatis, die Tauben- und Königsgöttin, ein Ersatz für die ursprünglichere Ištar sei. Da Ištar in der Tat als Taubengöttin nachgewiesen ist, so darf die dort geäußerte Hypothese Wahrscheinlichkeit beanspruchen, um so mehr, als Ištar auch die Königsgöttin der Babylonier und Assyrer ist. Der Gedanke der Sohnschaft oder Adoptivsohnschaft des Königs ist aus der älteren wie aus der jüngeren Zeit häufig zu belegen.[6] Daneben wird der babylonische König von der Göttin zum Geliebten oder zum Gemahl

---

[1] *Asurban. Rm.* VIII 112. 124 (Streck II S. 72); B VII 92 (Streck II 133); K 3405 (Streck II 223).
[2] Vgl. o. S. 334ff.
[3] Vgl. o. S. 334. 336.
[4] Vgl. o. S. 336.
[5] Vgl. o. S. 334. 337.
[6] Zimmern im *Alten Orient* XIII, 1. S. 20f.

erwählt und damit auf den Herrscherthron der Stadt oder des Landes erhoben. Als das Findelkind Sargon zum Gärtner geworden ist, gewinnt Ištar ihn lieb, weil sie eine besondere Schwäche für Gärtnerburschen hat. Bei den Königen von Lagaš und Isin ist 'Gatte der Innina' der übliche Titel des Herrschers.[1] Später haben die assyrischen Könige, wie Assurnaṣirpal allgemeiner von der Ištar gesprochen, die mit dem Blick ihrer Augen sie ausersehen, Verlangen getragen nach ihrer Herrschaft und sie hervorgeholt hätte aus den Bergen.[2]

Es wird weder hier noch sonst genauer angegeben, wie die Wahl erfolgte. Aber wenn Ištar wirklich Taubengöttin war, dann mag man auch erzählt haben, wie sie eine Taube auf das Haupt des Auserwählten sandte und ihn so aus der Menschheit ausmusterte. Daß man tatsächlich in Assyrien derartiges fabelte, ist zwar nirgends bezeugt; aber nach dem, was hier ausgeführt worden ist, darf man dies trotzdem mit hoher Wahrscheinlichkeit behaupten. So erklärt sich am einfachsten, daß wir das Motiv der Königswahl durch einen Vogel in Persien und in Palästina wiedertreffen. Von Assur als dem Mittelpunkte aus ist es durch die Vermittlung der Aramäer bis an die beiden Endpunkte des vorderen Orients gedrungen. Die Taube, die als heiliger Geist in unseren Kirchen schwebt, und der Königsvogel, der durch die Märchen flattert, sie sind beide zwei unverstandene Überlebsel der assyrischen Taubengöttin Ištar. Ob sie zugleich auch die Taufgöttin war, hängt von der noch nicht zu beantwortenden Frage ab, woher die Taufe stammt.

---

[1] Belege und Begründung vgl. bei Greßmann *Das Gilgamesch-Epos* S. 122.

[2] Vgl. *Zeitschr. f. Assyr.* V S. 66ff. 79f.; Zimmern *KAT*[3] S. 382.

# Über Kalendae Ianuariae und Martiae im Mittelalter

Von **Fedor Schneider** in Frankfurt am Main

(Fortsetzung und Schluß von S. 134)

Der Kanon von 743 ist in der Form, in der ihn Atto aufnahm, in eine ganze Reihe kanonischer Sammlungen gedrungen: in Burchard von Worms,[1] die *Collectio XII partium* (1024), das Dekret des Ivo von Chartres, den *Polycarpus* des Kardinals Gregor (1118), besonders aber durch Gratians Dekret in das offizielle kanonische Recht der römischen Kirche.[2]

Ehe wir den kritischen Rundgang durch die Quellen des frühen Mittelalters beenden, müssen wir noch kurz feststellen, was von fränkisch-deutschem Material für die Ge-

---

[1] *Decr.* X c. 16 und davon abhängig XIX c. 5 § 3. Falsch ist die Behandlung bei Nilsson S. 122 Anm. 3. Die *Bruma* ist von dieser ganzen Reihe gestrichen; freilich hat Burchard *lapidibus* statt *lampadibus;* aber ich muß weitere Schlüsse aus dieser Variante ablehnen, ehe der Text feststeht. Die ganze Reihe der Kanonisten hat ebenso *lampadibus* wie *cantatoribus;* hierher gehört auch *Vat. Lat.* 1354 (s. o. S. 132 Anm. 1): ob da nicht *cantationibus* falsche Auflösung Nürnbergers ist? Und selbst wenn *lapidibus* bei Burchard mehr als falsche Lesart wäre, so würde man aus dieser einen Abweichung keine sachlichen Differenzen erschließen noch mit Nilsson S. 124 verallgemeinern dürfen: „B.s Zeugnisse lassen sich nicht auf andere Quellen zurückführen." Schmitz II 403–467 gibt Burchards XIX. Buch, den *Corrector,* nach 16 z. T. gleichzeitigen Hss.; dort S. 423 c. 62 die sonst als XIX c. 5 § 3 zitierte Stelle, alle Hss. haben *lapidibus.* Vgl. jetzt Radermacher S. 92 Anm. 1.

[2] Gratian C. 26 q. 7 c. 14; einer der drei gegen die Kalenden gerichteten Kanones, s. o. S. 116 Anm. 2 und u. S. 361 f. Über die Vorlagen genügt der Hinweis auf den Apparat in Friedbergs Ausgabe I 1045. Die z. B. in Böhmers Ausgabe nachgedruckte *Editio Romana* des *Corpus iuris canonici* interpoliert Gratians echten Text aus dem Konzil von 743 und verwirrt so die Textgeschichte des Kanons, wenn sie *et brumam* einfügt, *lampadibus* in *dapibus* und *cantatores* in *cantiones* ändert.

schichte der Kalendenfeier übriggeblieben ist. Zunächst der Kanon eines Konzils von Rouen, das Nilsson, irrig der älteren Ansicht folgend, ins Jahr 649 setzt, während er karolingisch ist[1]: *Si quis in Kalendis Ianuariis aliquid fecerit, quod a paganis inventum est, et dies observat et lunam et menses, et horarum effectiva potentia aliquid sperat in melius aut deterius verti, anathema sit.* Der auf die Kalenden bezügliche erste Teil enthält sachlich nichts, was nicht auch in den im IX. Jahrhundert allgemein verbreiteten fränkischen Bußbüchern stünde, und hat quellenkritisch genau so viel und so wenig Wert wie diese. Die Verbindung mit der Zeitwählerei ist rein zufällig[2]; die Grundlage sind der Galaterkommentar des Ambrosius und der auch von Bonifatius zitierte *Sermo* 278 des Caesarius; mit ihm sind Stellen, wie sie sich in der *humelia de sacrilegia* finden, verschmolzen. Die literarische Tradition über die Zeitwahl, die auf Gal. 4, 10—11 zurückgeht, wäre ein Kapitel für sich, das hier nicht erledigt werden kann; daß sich an den Jahresbeginn besonders viel Augurienbrauch anschloß, ist bekannt, aber für dessen konkrete Form kann man aus solcher literarischer Tradition nichts schließen.[3] Regino von Prüm über-

---

[1] *Conc. Rotomag. a.* 650? c. 13, Bruns II 271. Nilsson S. 119; über die chronologischen Ansätze vgl. Hefele *Konziliengesch.* III[2] 96. Karolingisch: Hauck *DKG.* II[2] 660 Anm. 2; Zeit Ludwigs d. Fr.: A. Werminghoff *Akten fränk. Konzile von 742 bis 843*, Neues Archiv d. Ges. usw. XXIV (1899) 492. Wie Nilsson a. a. O. richtig angibt, hat Burchard von Worms *Decr.* X 17 den Kanon so gut wie wörtlich übernommen.

[2] Wohl nach dem Vorgang der im folgenden benutzten Ambrosiusstelle.

[3] Allgemein bekannt ist die Stelle des Ambrosius im Galaterkommentar (vgl. Nilsson S. 108. 119), wörtlich abgeschrieben in Hrabans Galaterkommentar, Migne 112 col. 318, die auch Regino *de syn. causis et disciplinis ecclesiast.* II c. 372 p. 356 sq. Wass. aus der Sammlung der Vatic. Hs. c. 140 übernimmt; ebenso Burchard X 11. Von Ambrosius ist abhängig Martin von Braga *de corr. rust.* c. 10 p. 12 sq. Casp. gegen den *error, Kal. Ian.* sei Jahresanfang, wie die Erwähnung der *Vulcanalia* c. 16 p. 30 (s. o. S. 120 Anm. 2) beweist; doch hat er wohl noch anderes (orientalisches) Material: vgl. *Capitula Martini* c. 72, Bruns II

nimmt die Stelle aus Ambrosius' Galaterkommentar, die das *dies observare* erklärt und im Anschluß daran als *annos colere* die Kalendenfeier untersagt.[1] Burchard von Worms († 1025)[2] hat in seinem Decretum die Kalendenverbote aus den *Capitula Martini Bracarensis*, dem römischen Konzil von 743 und dem Konzil von Rouen[3]; daß er dort, wo er Attos Version folgt, *lampadibus* in *lapidibus* verändert, wurde schon besprochen und ist sachlich kaum bedeutsam. Freilich ist ein großer Teil der Textänderungen, die Burchard und seine Mitarbeiter an ihren Vorlagen vornahmen, absichtlich und aus Rücksicht auf zeitgenössischen deutschen Volksbrauch zu er-

---

56 sq. nach unbekannter Vorlage. Augustin *in Gal.* c. 34, Migne 35 col. 2129 sq. Caesarius s. 278 § 1 col. 2269 (s. o. S. 127 Anm. 2) ist das Vorbild der karolingischen Predigten über Tagwählerei, so der *humelia de sacrilegia* § 27; aber das. § 10. 12. 16 haben neben Caesarius s. 130 § 4. 265 § 5 noch eine unbekannte Quelle. Über Atto vgl. o. S. 131 Anm. 2. In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten die noch nicht festgestellte Vorlage von Gratian C. 26 q. 7 c. 16 (als Augustinus zitiert). Allgemein Reitzenstein *Poimandres* S. 81 Anm. 10 über die astrologische Bedeutung von Gal. 4, 9—10. — Ich beabsichtige hier nur unvollständige Notizen zu geben. Nachträglich finde ich noch Augustin. *Ep. ad Januar* c. 7 § 12 sq., Migne 33 col. 210. Zur Zeitwahl jetzt auch Radermacher S. 100 ff.

[1] S. v. Anm. — In der aus Halitgar entnommenen großen Bußordnung l. I c. 304 p. 145 hat er das *in cervulo vel vegula*, das in Burchard XIX c. 5 § 20 überging, s. o. S. 105 Anm. 2 (irrig als Buch X) u. u. S. 363 Anm. 2.

[2] H. Grosch *Burchard I. Bischof von Worms* (Jenenser Diss. 1890). A. Hauck *DKG.* III[3-4] S. 437 ff. und in den *Berichten der Sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl.* 1893—94 S. 69—86. Ed. Diederich *Das Dekret des B. Burchard v. Worms.* Beiträge z. Gesch. s. Quellen. I. Teil (Breslauer Diss. 1908) S. 58—60 (die Zusammenstellung ist, wie S. 16 ff. über Ps. Isidor zeigt; wo S. 23 nr. 18 bei den *Capitula Martini* c. 73 = Burchard X c. 15 fehlt, oberflächlich; ebenso S. 39 ff. über Konzilien). Böse S. 53—56. Wattenbach *DGQ.* I[7] 397 f. Helm I 90 f.

[3] Burchard *Decr.* X c. 15 *ex decretis Martialis papae* s. o. S. 119 Anm. 2; X c. 16 *ex decretis Zachariae papae* s. o. S. 134 Anm. 2; hier wohl aus Atto wegen der Inscriptio, also folgt Atto auch mit *lampadibus* einer ihm und den jüngeren Kanonisten gemeinsamen Vorlage; X c. 17 *ex conc. Rotomag.* s. o. S. 361 Anm. 1.

klären[1]; an diesen Umstand wird man aber weniger bei einer so geringfügigen, vielleicht auf Verlesung zurückgehenden Abweichung denken, wie bei der Erweiterung der Bestimmung von 743 im XIX. Buche, dem sogenannten *Corrector Burchardi.*[2] Burchard verfolgt darin einen praktischen Zweck — es ist ein Beichtbuch — und glossiert deshalb des öfteren die hergebrachte Terminologie seiner Quellen mit deutschen Ausdrücken. Hier ist Bezugnahme auf deutschen Brauch unbedingt sicher; er verbietet nun im Anschluß an die von Papst Zacharias verbotenen Neujahrsriten drei bisher unbekannte: man sitzt mit dem Schwert gegürtet auf dem Dache des Hauses oder an Kreuzwegen auf einer Ochsenhaut; beide Male späht man nach Augurien; oder man weissagt aus Brot, das in der Neujahrsnacht gebacken wird.[3] An einer unabhängigen Stelle des *Corrector* ist dann von Spinnen, Weben, Nähen und jeglicher Art Anfangszauber in der Neujahrsnacht die Rede.[4] Es mag sein, daß keltischer Feenglaube die Neujahrsriten der Deutschen beeinflußte, daß Personifikationen der Kalendenfeier in der Art der Berchta oder Befana von dort aus bei uns

---

[1] Über solche Textänderungen vgl. Hauck a. a. O. (*Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss.* S. 69ff.) und Diederich S. 58.

[2] Auszug Grimm *DM.*[4] III 404—411. Separat edd. Wasserschleben *Bußordn.* S. 264ff. und Friedberg S. 82ff. (dessen bei Migne fehlender Zählung ich folge). Schmitz II 403—467 mit anderer Kapitelzählung, s. o. S. 360 Anm. 1.

[3] Burchard XIX c. 5 § 3. Daselbst § 20 aus den Bußbüchern *in cervulo vel in vegula* s. o. S. 105 Anm. 2. Radermacher S. 103f.

[4] Ib. XIX c. 5 § 24; Friedberg S. 93 bemerkt: „sonst (außer den bekannten Stellen, die er S. 25f. bespricht) keine Quellen nachweisbar"; doch *omnes opus, quodcumque incipere possunt, . . propter novum annum incipiunt,* das den Preller-Jordan I 181 Anm. 2 belegten römischen Brauch betrifft, dürfte wohl eine literarische Vorlage haben; s. auch o. S. 112 über den *Indiculus superstitionum.* Nach 1270 steht in der Instruktion der Inquisitoren, zu fragen, *si in Kal. Ian. propter novum annum fecit aliquid augurio boni fati, dando ad invicem aliquid pro strenuis,* Hansen *Quellen u. Unters. z. Gesch. des Hexenwahns* (1901) S. 43, vgl. Meyer S. 73. Bünger S. 19. Die Berührung mit Caesarius ist klar.

eindrangen[1]; sicher ist das nicht, sicher dagegen, daß der von Burchard ausdrücklich auf Neujahr bezogene germanische Volksbrauch im Grunde auf den römischen Kalendenzauber zurückgeht, aber im Laufe der Jahrhunderte in der mantischen Technik deutsche Züge angenommen hatte. Wir erinnern uns, daß es im VIII. Jahrhundert bei uns üblich war, zu Neujahr in freiem Felde Waffen zu zeigen.[2] Und das ist die beste Bestätigung, daß hier einmal die tatsächliche Entwicklung greifbar deutlich vor unseren Augen steht. Auch die Auguralpraxis geht mit der Zeit: von der Divination aus dem Fressen der Vögel bis zu der aus dem Kaffeesatz ist auch eine historische Entwicklung durchmessen. Fassen wir zusammen: scheidet man die literarische Überlieferung aus, so bleibt an Zeugnissen für den Kalendenbrauch in unseren frühmittelalterlichen Quellen blutwenig übrig, und das ist entweder zwingend als römisch mit teilweise keltischen Einsprengungen zu erweisen, teils zeigt es eine zeitgemäße Fortbildung römischer Grundlagen.

---

[1] So viel könnte von Nilssons oben abgelehnter Hypothese, der „germanische Geistertisch" sei den Matronae geweiht (S. 122—132), übrigbleiben.

[2] *Humelia de sacrilegia* § 17, s. o. S. 110. Die Stelle muß mit den Augurien bei Burchard zusammengestellt werden. Vgl. aber schon Maximus von Turin s. 6 *de Kalendis Ianuariis*, Migne *PL.* 57 col. 543 *Observavit diem, qui hesterna die non processit ad ecclesiam, processit ad campum,* dazu Caspari *Homilie* S. 34. — Burchard X c. 34, wo verschiedene schon von Caesarius bekämpfte Paganien verboten werden: das Schreien bei Mondfinsternis, Zauberer und Amulette (statt *sucos* l. *succinos*), Feier des *dies Iovis,* schließt daran *vel Kalen(das) Ianua-(rias) secundum paganam consuetudinem honorare praesumpserit;* er hat die *Inscriptio: ex concilio Arelatensi cap. 5,* doch die wahre Quelle ist das Pönitentiale Ekberts von York (s. o. S. 114), vielleicht wie der vorausgehende, aus Regino I c. 398 p. 380 Wass. entnommene, der nach der *Inscriptio* aus gleicher Quelle stammt, aus einer karolingischen Predigt, die stark mit Caesarius arbeitet. Burchards Kritik wird durch den Umstand erschwert, daß die von Diederich versprochene Berichtigung seiner Inskriptionen noch nicht erschienen ist.

**Übersicht über die wichtigsten Züge der Kalendentradition bis zum Jahre 1000**

(Die im Text erörterte literarische Abhängigkeit der einzelnen Reihen kommt hier nicht zum Ausdruck)

| Volksbrauch Quelle | Caesarius von Arles | | Martin v. Braga | | | | *Humelia de sacrilegia* | Isidor von Sevilla | Bonifatius u. Zacharias über Rom (742) | Atto von Vercelli |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Tiermasken | Caesarius | Konzil von Auxerre | | Eligius von Noyon | Vorlage der fränkischen Bußbücher | Pirmin | *Humelia* | Isidor | | |
| Frauen- u. sonst. Masken | Caesarius | | | | | Pirmin | | Isidor | | |
| Nichtausleihen | Caesarius | Auxerre ? | | | | | | | Rom 742 | Atto |
| *strenae* | Caesarius | Auxerre | | Eligius | | | | | | Atto |
| Gabentische | Caesarius | | Martin | Eligius | | | *Humelia* | | Rom 742 | Atto |
| Gelage | Caesarius | | Martin | Eligius | | | | Isidor | | |
| Sang und Tanz | Caesarius | | | | | | | Isidor | Rom 742 | Atto |
| Lorbeer (Baumgrün) | | | Martin | | | Pirmin | | | | |
| Kalendenklotz | | | Martin | | | Pirmin | | | | |

## Exkurs. Zum Euhemerismus unserer frühmittelalterlichen Quellen über die Kalenden

Der Anlaß, über die Kalendenfeier zu reden, war in der bisher behandelten literarischen Gruppe fast stets die Polemik gegen den Paganismus. Die Begründung, sofern sie gegeben wird, ist euhemeristisch; sie wie ihr Gegenspiel, die dämonistische Deutung der alten Mythologie, war dem Christentum von der antiken Philosophie überkommen.[1]

In Rom wurde der Euhemerismus bekanntlich früh heimisch: Ennius übersetzte den Euhemeros, ein auf Mittelalter und Renaissance besonders wirkendes Beispiel sind dann die Erklärungen der römischen Stammsage im Livius, und wenn die Legende gerade bei Ianus mit besonderer Vorliebe verweilte, so entsprach ihr neben der physikalischen Deutung die euhemeristische.[2] Hygin, Virgil[3], besonders Varro, auf den Macrobius wie der Virgilkommentar des Servius zurückgeht, wurden die Vermittler der gelehrten Kenntnisse von Kirchenvätern wie Tertullian und Augustin.[4] Macrobius hat dann in Rom im hohen Mittelalter eine merkwürdige Stadtsage angeregt.[5] Die älteren kirchlichen Autoren benutzen andere Überlieferung; so folgt Arnobius in seiner Analyse des Ianus nur

---

[1] Euhemerismus: Jacoby bei Pauly-Wissowa VI[2] S. 952—961. Wendland *Die hellenistisch-röm. Kultur*[2] S. 119—122. Für die Spätzeit Caspari *Martin von Braga* S. XCIXf. — Ianus euhemeristisch: Bünger S. 21—23. — Götter als Dämonen wie bei den Juden schon bei Paulus, in den apostolischen Konstitutionen, bei den Apologeten; die Vorstellung ist griechisch: Geffcken *Zwei griech. Apologeten* (1907) S. 210—224. Wendland[2] S. 213—217. Am bekanntesten ist die Dämonologie in den Dialogen Gregors des Großen; doch auch Martin von Braga *de corr. rust.* c. 7—8 p. 7—10 Casp. führt sie breit aus; vgl. dazu die gelehrte Erklärung von Caspari S. XCVII—C.

[2] Dieterich *Kl. Schr.* S. 458f. Wissowa[2] S. 68f. (Ennius). Ianus und die Sage: Schwegler *Röm. Gesch.* I 212—223. Wissowa[2] S. 107.

[3] Macrob. *Saturn.* I 7, 19. Vgl. Lydus *de mens.* IV 2 p. 65 sq. Wünsch, Wissowa[2] S. 107. — Verg. *Aen.* VII 177—181. VIII 356—358.

[4] Vgl. die Stellen bei Schwegler I 212 Anm. 2. 3. Bei den griechischen Apologeten tritt der Euhemerismus überhaupt zurück, Geffcken S. XVII, während im Abendland Varro Schule machte.

[5] Die *Graphia aureae urbis Romae* ed. Ozanam *Doc. inéd.* p. 155 verschmilzt im Einleitungskapitel den Macrobius, der neben Varro über Hygin auf Protarch von Tralles zurückgeht, mit Servius und allerhand biblischer Fabelei (Saturn = Nimrod, Ianus Sohn Noahs, ein anderer Ianus dessen Neffe, Sohn Japhets) und anderer Grammatikerweisheit. Paulus Diaconus, dessen römische Geschichte im Mittelalter große Autorität besaß, geht dagegen ganz auf Servius zurück.

teilweise Varro[1], und die patristische Janusmythologie scheint sich überhaupt nicht restlos aus den bekannten Quellen ableiten zu lassen.

Maximus von Turin weiß noch, daß Ianus Mensch war und die Stadt Ianiculum gründete; ihm zu Ehren tragen die *Kalendae Ianuariae* ihren Namen.[2] Er verwirft das Fest nur wegen der einem Menschen erwiesenen göttlichen Ehren und wegen des *dies observare* Gal. 4, 9—10, das ja an sich gegen die Unterwerfung unter die astrologischen Gottheiten ging, die die Herren über Zeit und Raum sein sollten, aber, wie wir aus späterer Zeit sahen, bald in verflachtem Sinn auf die Beobachtung von Kalenden- und heidnischen Festtagen bezogen wurde.[3] Von dieser gleichmütigen, fast mit Augustins Wohlwollen gegen den Harmlosesten im römischen Olymp vergleichbaren Stimmung weicht Caesarius ungeheuer ab[4]: euhemeristisch erklärt er Ianus für einen

---

[1] Arnobius *ad nat.* III c. 39 p. 131 Reiff.; vgl. Wissowa[2] S. 108. Mit Arnobius berührt sich Macrobius (gleiche Quelle?). Vgl. Schwegler I 218. Wichtig Isidor *Etym.* VIII 11, 1—3.

[2] L. c. (o. S. 95 Anm. 1) *Ianus enim homo fuit unius conditor civitatis, quae Ianiculum nuncupatur, in cuius honorem a gentibus Kalendae sunt Ianuariae nuncupatae.* Vgl. Schwegler I 212 Anm. 2. Auch z. B. etwa bei Cyprian *quod dii idola non sint* § 4.

[3] Vgl. o. S. 361 Anm. 3; über die Planetengötter handeln hermetisch Filastrius von Brescia *haeres. liber* p. 78 Marx, euhemeristisch Caesarius Ps. Augustin s. 130 § 4 col. 2004 (vgl. Maaß *Tagesgötter* S. 140; Augustin VII 15 und Filastrius, die Arnold S. 172f. vergleicht, sind nicht Quelle), besonders aber richtet sich der 4. Traktat des Maximus *contra paganos,* Migne 57 col. 781—794 in erster Linie gegen Fatum und astrologische Götter (abweichend von Augustin VII 17. VIII 5. 26). Über Atto s. o. S. 131 Anm. 2.

[4] Ps. Augustin s. 129 § 1 col. 2001 *Dies Kalendarum . . . a quodam Iano homine perdito ac sacrilego nomen accepit; Ianus autem iste dux quidam et princeps hominum paganorum fuit, quem imperiti homines et rustici dum quasi regem metuunt, colere velut deum coeperunt . . . Homines quippe stulti et ignorantes deum illos tunc maxime deos existimabant, quos inter homines sublimiores esse cernebant . . . Et quia apud illos Ianuariae Kalendae unum annum implere et alterum incipere dicebantur, istum Ianum quasi in principio et in termino posuerunt . . . ipsi Iano duas facies figurarunt, unam ante ipsum, alteram post ipsum: unam, quae praeteritum annum videretur aspicere, alteram, quae futurum; ac sic homines insipientes duas ei facies deputando, dum eum deum facere cupiunt, monstrum esse fecerunt; voluerunt in deo suo esse praecipuum pagani homines, quod est etiam in pecudibus monstruosum.* Anklänge an Augustin *de civ. dei* VII 8 (Doppelgesicht); VII 26 *Iani monstrositas;* VII 4 *eum simulacri monstrosa deformitate ita turparunt;* auch Cyprian l. c. — Euhemerismus bei Caesarius: Arnold S. 172f.; auch über das Furchtmotiv.

Menschen, leitet aber seine Verehrung als Gott aus der Furcht ab, die man vor diesem ganz ruchlosen Heidenfürsten gehabt habe. Hier wird er seine Vorlage tendenziös verdreht haben.[1] Diese Weisheit hat auf die dürre Folgezeit offenbar großen Eindruck gemacht: von Caesarius hängt der uns bekannte Kanon des 2. Konzils von Tours (567) ab[2], wie die *humelia de sacrilegia.*[3] Ebenso unselbständig ist Isidor von Sevilla: auch er folgt wörtlich mit einigen Auslassungen dem Caesarius; freilich fügt er aus einer echten Predigt Augustins etwas über die heidnische Feier der Januarkalenden hinzu.[4] Mit wenigen Ausnahmen läßt sich so der stehende Gebrauch des Euhemerismus in bezug auf Ianus im Mittelalter direkt oder durch eines der Mittelglieder auf Caesarius zurückführen; wenn schon dieser seine Kenntnisse auch aus gelehrten Kompendien vervollständigte, so wußte die Nachwelt nichts mehr von dem doppelköpfigen Gotte und schrieb begeistert die selbstgefälligen Phrasen des Pseudo-Augustin nach.

Öfter wird des *Ianus bifrons* gedacht, weil ihn Ambrosius in der berühmten Stelle seines Galaterkommentars über das *dies observare* erwähnt: aus ihm ging die Erwähnung in Burchards von Worms Dekret und andere Kirchenrechtsquellen über, aber bei Regino fehlt der Satz.[5] Beda hat nur die Etymologie *Ianus = ianua anni*[6]; eine ihm untergeschobene Schrift berichtet die euhemeristische Sage von der Rettung Roms durch *Ianus bifrons*, den König der Epiroten; dieser kommt dabei durch Feuer um und wird zum Gott erhoben, die Römer bauen ihm

---

[1] Doch kann die Tendenz der Vorlage angehört haben; Ianus ironisch z. B. Sen. *Apoc.* c. 9 p. 232 Buech.

[2] C. 22, Bruns II 235 *cum Ianus homo gentilis fuit, rex quidem, sed deus esse non potuit,* s. o. S. 367 Anm. 4.

[3] C. 23 p. 15 Casp. wörtlich aus Caesarius, vgl. o. S. 110.

[4] Is. *de eccl. off.* c. 41 § 1 col. 774 (s. o. S. 122 Anm. 1) *Ianus enim quidam princeps paganorum fuit, a quo nomen mensis Ianuarii nuncupatur, quem imperiti homines velut in religione honoris posteris tradiderunt diemque ipsum scenis et luxuriae tradiderunt* (vgl. Augustin s. 198 *de Kal. Ian.* II, Migne *PL.* 38 col. 1024—1026). *Etym.* VIII 11, 37. V 33, 3—4 ist — mit einem Zusatz aus Caesarius an erster Stelle — von Placidus abhängig. Im allg. vgl. jetzt Schmekel S. 184—214. Wenn Gregor von Tours (s. Euhemerismus *Hist. Franc.* II 29 p. 90 sq. Arndt) *in gloria mart.* p. 488, an einer aus Virgil- und Ovidreminiszenzen zusammengestoppelten Stelle, sagt: *non Iani conflictus, fugas vel obitum exitiale proferam*, so hat Krusch das schon aus Verwechslung mit Turnus erklärt.

[5] S. o. S. 361 f.

[6] *De rat. temp.* c. 12, Migne *PL.* 90 col. 351 aus Ov. *Fast.* I 124, Servius (Placidus-Isidor) oder Tertullian, vgl. Schwegler I 221 Anm. 19.

inen Tempel, das Ianiculum.[1] Antik scheint die Sage in dieser Form icht zu sein, doch stellt sie sich als stadtrömisch vor, was bei den nnigen Beziehungen, die zwischen den Angelsachsen und Rom seit hren großen Kulturbringern Theodor von Tharsus und Hadrian von Nisida bwalteten, durchaus erklärlich ist.

Eine gesonderte Betrachtung verdient nur noch Atto von Vercelli, er in der uns bekannten Kalendenpredigt mit dem Euhemerismus eine igenartige Dämonologie verbindet.[2] Nachdem er im Anschluß an die Neujahrsfeier einige Mitteilungen, die uns gleich beschäftigen werden, ber Märzkalendenbrauch gemacht hat, erklärt er, Mars und Ianus eien zwei böse Menschen gewesen, der eine ein Mörder und Ehebrecher, er andere so eitel, daß er sich selbst verbrannte.[3] Nach ihrem Tode ätten ihnen die Menschen Statuen errichtet, die Dämonen, die sich hre Namen aneigneten, zum Wohnsitz erkoren hätten; so habe es den nschein gewonnen, als ob jene beiden Menschen zu Göttern geworden

---

[1] *De div. temp.* c. 15, Migne l. c. col. 659; vgl. Arturo Graf *Roma ella memoria e nelle immaginazioni del medio evo* I 219 seg. — Beda ist ie Grundlage, die sagenhaft ausgestaltet wird. Zu *rege Epirotarum* vgl. lutarch *q. Rom.* c. 22, der Ianus einen Griechen aus Perrhaibia nennt, azu W. F. Otto *Ianus,* PW. Suppl. Bd. III 1185; doch Perrhaibia liegt n Thessalien, und von Plutarch führt keine literarische Tradition ins Mittelalter. — Eine Kompilation aus Caesarius, Isidorus und Beda steht n Ps. Alcuin *de div. off.,* Migne 101 col. 1177 sq. (um 1050) = Ps. Beda *e div. off.* ib. 94 col. 539 sq. (noch später).

[2] L. c. (o. S. 131 Anm. 2) col. 836 *Mars namque et Ianus homines erversi et infelices fuerunt, quorum unus homicida et adulter, alter in antum fuit vanus et demens, ut etiam se ipsum flammis cremaret. Post uorum interitum paganorum illis more fabricatae sunt statuae, in quibus b eorum scelerum immensitatem daemonibus placuit habitare, et ut faci-ius homines deciperent, praedictorum sibi nomina placuit fingere, sicque e vivere et deos esse iactabant duorumque mensium principia sibi sacranda icebant atque suo nomine eosdem menses, scilicet Martium et Ianuarium, Marte et Iano appellari iubebant et, qualiter per singulas ipsas Kalen-las sollemnia colerent qualesque cultus peragerent, edocebant. Qui error n tantum frequentando crevit, ut paene ab omnibus coleretur subversis, t inde esse existimo, quod hodieque durat in rusticis.*

[3] W. Weber vermutet hier ein Nachwirken der Sage von Empe-lokles' Sprung in den Ätna, durch den er göttlich werden soll. Näher iegt vielleicht, wie O. Weinreich annimmt, die Selbstverbrennung des Peregrinus Proteus in Olympia. Dieser Lukianische Dialog gehörte ja vegen seiner Christenkapitel zu den bekanntesten. Die Zusammenstel-ung von Mars und Ianus erklärt sich aus Isidor. — Verbrennung ebenso ei Ps. Beda, o. S. 368.

seien, und darum seien ihnen die Monate Januar und März geweiht. Hier liegt nun eine selbständige Tradition vor, die wohl gewisse Anklänge an Augustin hat, aber keineswegs in der Grundlage auf diesen zurückgeführt werden kann.[1] Besonders die Erzählung von Ianus mit ihrem Empedokles-Motiv ist fast einzig in ihrer Art und verdient, daß man auf sie aufmerksam macht, selbst wenn es einem in den Traditionen der antiken Mythologie bewanderten Forscher gelingen sollte, ihre Vorlage ausfindig zu machen.

## II Das Fortleben der *Kalendae Ianuariae* im neueren Volksbrauch. Märzkalenden und Verwandtes

Am Silvesterabend und Neujahrstage, in viel stärkerem Maße aber an benachbarten christlichen Festen haftet eine Fülle von Kalendenbrauch.[2] Epiphanias, der altchristliche Jahresanfang, besonders Weihnachten, der Andreas-, Martins- und Nikolaustag sogen die *Kalendae Ianuariae* auf, und zwar nicht

[1] Anfang aus Caesarius, dem auch die folgende euhemeristische Erklärung der Planetengötter ähnelt, ohne Quelle zu sein. *Mars homicida*: Augustin *de civ. dei* V 1. XVIII 10; *adulter*: Isidor *Etym.* VIII 11, 50. Ianus vgl. Augustin l. c. VII 4. Für die Dämonen liegt keine einzelne Augustinstelle als Parallele vor, und auch die Gesamttendenz des IX. Buches, das man vergleichen kann, weicht ab. Schultz S. 52 sagt die Entstehung des Mars- und Ianusdienstes erkläre Atto nach Isidor das ist so nicht richtig, bei Is. *Etym.* VIII 11, 4 steht nur, daß die Menschen hervorragenden Gestorbenen Denkmäler errichteten, denen allmählich *persuadentibus daemonibus* göttliche Verehrung zuteil geworden sei; § 5, Bildsäulen seien verehrten Toten errichtet, *tamquam in caelum receptis, pro quibus se in terris daemones colendos supposuerunt, et sibi sacrificari a deceptis et perditis persuaserunt,* vgl. Schmekel S. 200 ff. (wie Lactantius aus Sueton). Die Anwendung dieses allgemeinen Satzes au Mars und Janus ist das Werk Attos oder seiner Vorlage. Identifikation der Bilder mit der Gottheit: E. v. Dobschütz *Christusbilder* (TU. zur Gesch. d. altchr. Lit. XVIII, 1899) S. 1—39, bes. z. B. S. 88 f. nr. 124 Friedländer *Darst. a. d. Sittengesch. Roms* IV⁸ 221—225. Geffcken, d. *Archiv* XIX 286 ff. Daß in den Bildsäulen Dämonen wohnen, war bei den Christen seit dem IV. Jahrhundert weitverbreiteter Glaube. — Auch Martin von Braga verbindet einen ähnlich (pessimistisch) begründeten Euhemerismus mit Dämonologie, doch zunächst für die Wochengötter (nach Caesarius) und ohne Janus zu nennen.

[2] Richtig erklärt von Nilsson S. 100—104; doch unterschätzt auch er die Bedeutung des 1. Januar als bürgerliches Neujahr, das keineswegs so vollständig von Weihnachten verdrängt wurde.

etwa, weil diese Termine germanische oder neue Jahresanfänge, sondern teils weil sie die nächsten christlichen Feste, teils weil sie germanische Orakeltage waren.[1] Ursprünglich ist aber das Fest der Januarkalenden bereits in heidnischer Zeit zu den Germanen gedrungen[2]; erst im Lauf der Zeit wanderten seine Riten teilweise auf die anderen Feste ab. Die Frage, ob es ein altgermanisches Fest gab, das — nicht von Weihnachten, wie man früher formulieren mußte, sondern — von den Januarkalenden aufgenommen wurde, ist verschieden beantwortet worden. Während Bilfinger schloß, „daß bei genauerer Betrachtung von dem germanischen Fest nichts Urgermanisches übrigbleibt als der Name Jul“[3], glaubt Nilsson beweisen zu können, „daß ein heidnisches Julfest existiert hat“.[4] Bei der jungen nordischen Überlieferung scheint mir eine kritische Methode immer stark mit spätrömischen Einflüssen rechnen zu müssen; ich gestehe, von Nilssons Beweisführung in diesem Punkte durchaus nicht völlig überzeugt zu sein, muß aber darauf verzichten, den genannten Forschern auf dieses mir fremde Gebiet zu folgen. Falls es ein Julfest gegeben hat, muß es ein Seelenfest gewesen sein: das ist die einleuchtendste Etymologie von Jul.[5] In engem Zusammenhang da-

---

[1] Nilsson S. 133 zusammenfassend, dazu S. 117.

[2] Tille S. VIIIf., dem ich wegen Epiphanias, dessen Bedeutung bekanntlich im Abendland schnell durch den *Natalis Invicti* = Weihnachten verdrängt wurde, beistimme, während Nilsson S. 117 Epiphanias einfach zu den Winterfesten zählt, die Orakeltage wurden. Die Kalenden drangen also gleichzeitig mit der Planetenwoche und Laienastrologie (Nilsson S. 118) zu uns.

[3] II 132.

[4] S. 149, vgl. überhaupt S. 135—150. Auch Mogk, Tille, Helm I 295f. und die Mehrzahl der Forscher nehmen ein germanisches Fest an.

[5] Helm I 295, vgl. S. 263. 444 Anm. 36. Über den Charakter als Totenfest auch Mogk in *Pauls Grundriß* III² 392 (mit anderer Etymologie S. 391). Tille S. 23—36. 107, der in der jüngeren, mir nicht zugänglichen Schrift *Yule and Christmas, their place in the german year* (London 1899) die Herkunft von einem germanischen Totenfest bestrei-

mit steht das Umherziehen des wilden Heeres, des Zuges der Seelen mit ihrem Seelenführer Wodan, dem Sturmdämon.[1]

Wir wollen nun mit aller von Nilsson S. 105 geforderten Vorsicht den wichtigsten Volksbrauch mit spätrömischen Kalendenriten vergleichen und sehen, ob wir auf diesem Wege zwingende Beweise für das Bestehen eines germanischen Festes finden, mit dem sich der fremde Eindringling verbunden haben müßte. Da wir bereits die von Nilsson erwogene Möglichkeit, unter den unrömischen Dingen, die sich im VI. Jahrhundert in der gallisch-spanischen Kalendenfeier zeigen, sei Germanisches gewesen, widerlegt haben, genügt es, den Komplex der mit keltischem Ritual verknüpften römischen Kalendenbräuche, wie ihn die Germanen kennen lernten, kurz als „römisch“ oder „romanisch“ zu bezeichnen. Ferner werden wir uns auf diesem oft durchmusterten Gebiete[2] auf die Hervorhebung einzelner typischer Beispiele beschränken dürfen; Vollständigkeit ist kaum erforderlich und nicht beabsichtigt.

Zu Neujahr muß — das bleibt übrig, wenn man auch die festgestellten Abzüge literarischer Tradition macht — im Mittelalter mancherlei römischer Kalendenbrauch bestehen geblieben sein.[3] Allverbreitet bis zum heutigen Tage ist die Mantik der Omina und Anfangszauber, die natürlich allerlei zeitgemäße Entwicklungen durchgemacht hat und selbst mit der Nekromantik verbunden erscheint.[4] Die Umstände, unter denen

---

tet und alles auf die Kalendenbräuche zurückführt. Vgl. auch Wuttke[3] S. 20. 63. 66. 86. Tille S. 107f. läßt die in Gallien übliche Kalendenfeier sich mit deutsch-keltischem Brauch verschmelzen; so viele andere.

[1] Mogk S. 333ff. Helm I 262.

[2] Zuletzt, doch recht unkritisch, Bilfinger II 44—86, den Nilsson verschiedentlich korrigiert hat. Eine Richtigstellung im einzelnen würde den in einer Zeitschrift verfügbaren Raum weit überschreiten.

[3] So Tille S. 13—15. 37f. 108f. A. Meyer S. 73.

[4] Viel bei Wuttke[3], z. B. S. 65f. 230—259. Totenbeschwörung in der Neujahrsnacht: S. 484. Mittelalter: Burchard von Worms s. o. S. 363. Honorius Augustodun. *Spec. eccl.*, Migne *PL.* 172 col. 482 sq., vgl. Bünger S. 18. Bilfinger II 52—62.

das Jahr beginnt, lassen auf seinen Verlauf schließen. An solchen vorbedeutenden Tagen setzt die Zauberkunst ein, die den Willen der dunkeln Mächte des Geschehens beeinflussen kann: *auguria*, *strenae* und die Festspeise, die auf den gedeckten Tischen zum Seelenschmaus aufgestellt und von der Familie selbst genossen wird, sind bereits frühromanisch, gehen aber in die germanische Volkssitte über.[1] Man macht einen kurzen Anfang mit seiner Hantierung — ein Anfangszauber ist es, wenn der Konsul Norbanus seine Trompete bläst, aber auch, wenn die Kunkel abgesponnen sein muß.[2] Das Herdfeuer darf an diesem Tage nicht ausgehen: es ist hyperkritisch, wenn Nilsson die Herkunft des Kalendenklotzes für unbekannt erklärt; so haben wir ihn bei Martin von Braga kennen gelernt, und wenn er auch auf Weihnachten abgewandert ist, so muß in diesem Zusammenhange sein Name die ursprüngliche Bedeutung beweisen.[3] Stellenweise personifiziert, ist er Symbol und Spender des Segens.[4] Kalendenklotz heißt er nur in Südfrankreich, als Christblock findet er sich aber auch sonst in Frankreich, Westdeutschland und Italien. Stärker, als man es nach den überlieferten Zügen der Januarkalenden vermuten sollte, tritt im Volksbrauch zu Neujahr der Seelenkult hervor. Ebenso wie zu Weihnachten, wo man es mit dem Julfest zusammengebracht hat, wird des Nachts Feuer auf dem Herd gebrannt, damit die Toten sich wärmen können, und Licht für sie stehen gelassen; auch

---

[1] Tille S. 43. Meyer S. 75. Wuttke[3] S. 129. 165. Bilfinger II 44—52. 57. Seelenmahl bei den Litauern: Caland in dieser Ztschr. XVII 490f. 499.

[2] Preller-Jordan I 181. Norbanus: Bilfinger II 52, vgl. Sen. *Ep.* XII 1, 5. Über den römischen Brauch o. S. 86 und Bilfinger II 52. Handarbeit: *Indic. superstit.* o. S. 113 und Burchard von Worms o. S. 363. Heutiger Brauch: Wuttke[3] S. 402.

[3] Nilsson S. 134, vgl. S. 103f. Tille S. 11f. hält den Kalendenblock für urgermanisch, was die quellenkritische Untersuchung hoffentlich widerlegt hat. In Thüringen und im Vogtland darf das Feuer nicht verlöschen: Wuttke[3] S. 68. Bilfinger II 35.

[4] S. o. S. 120 Anm. 1.

andere Vorbereitungen für den Besuch der Toten trifft man.[1] Eigenartig ist auch die Bedeutung gewisser Speisen, wie des Hirsebreies, zu Neujahr wie zu Fasching: nach dem Urteil eines trefflichen Kenners wirkt er geradezu als Amulett. Der auch auf Weihnachten übertragene Genuß von Nüssen ist ein bekannter Fruchtbarkeitsritus.[2]

Mit Neujahr streitet sich der Andreastag um die Mantik; diese beherrscht in weiterem Sinne den ganzen Zeitraum der Zwölfnächte als die wichtigste Schicksalszeit, weil den Seelen eigen.[3] Neben Weihnachten trägt Epiphanias Züge, die den angeführten verwandt sind: der „Perchtentag" ist der Percht, die als Seelenführerin den Schwarm der „Perchten" oder „Holden" leitet und verkörpert, geweiht, oder vielmehr Percht selbst, die Leuchtende, ist eine Personifikation des Festes der φῶτα wie die Befana oder das Christkind. Sie wird mit Maskenlauf und Perchtenspringen gefeiert, Spuren von Seelenopfern bieten die Speisen, die man ihr stehen läßt: aus Mehl, Wasser und Milch, wie sie auch bei den Griechen und Römern das Verlangen der Chthonischen sind; der „Frauberchtentisch" zeigt seine sakrale Bedeutung, indem er der Liebesmantik dient.[4]

---

[1] Wuttke[3] S. 65. 471. Moderne rationalistische Erklärung: geht das Feuer im Ofen aus, geht das Geld im Jahr aus, d. h. doch, weil dann die erzürnten Seelen keinen Segen spenden.

[2] Wuttke[3] S. 110. 307—309. 408.

[3] Tille S. 148—151, der irrig urgermanischen Ursprung des Andreasfestes und Abwanderung auf Neujahr annimmt (s. o.). Meyer S. 73—75. Wuttke[3] S. 63. 230—259. Auch Epiphanias und Weihnachten (Bleigießen): Tille S. 151.

[4] Percht: Bilfinger II 104. 108f.; aber der italienische Ursprung ist nicht plausibel, es muß eine Parallelbildung zur Befana (Usener *Weihnachtsfest*[2] S. 218f.) sein. Nilssons Widerspruch S. 127 ist nicht durchschlagend gegen die Annahme der Personifikation des Festtages, wohl aber gegen Bilfingers schiefe Erklärung der Neujahrsfee aus den Neujahrstischen. Der Empfänger des Opfers existierte freilich vorher: die Seelen, als deren Repräsentantin Percht erscheint. — Opfer: Mogk S. 278—281, bes. S. 280. Rohde *Psyche* I[5-6] S. 230—245. Wissowa[2] S. 411 (im Agrarkult). Preller-Jordan II 31f. Das *tertium comparationis*

Aber es würde zu weit führen, die vielfachen Übereinstimmungen des Festbrauchs in dieser heiligen Winterzeit im einzelnen zu belegen; wie die Mantik dem Silvesterabend und Neujahrstage mit Andreas, Weihnachten und Epiphanias gemeinsam ist, so bestimmte Speisen dem Weihnachtsfest, Silvester und Epiphanias: wer sie genießt, wird das ganze Jahr glücklich.[1] Mag die Gestalt des Weihnachtsgebäcks germanischen Ursprungs sein: daß sein Wesen ungermanisch ist, daran läßt der am meisten verbreitete Gebrauch des Honigkuchens ebensowenig Zweifel wie die Entsprechung des Neujahrsgebäcks; gar die sieben- oder neunerlei Speisen, die man am Christabend zu essen hat, erinnern an antiken Opferbrauch[2]. Mit dem Backwerk stehen die Geschenke in Verbindung, der bekannteste Teil des Weihnachtsfestes: sie sind noch heut vielfach Neujahrsgeschenke, *strenae*, und treten, ehe der Christbaum Kollektivsymbol wird, mit Backwerk und Lichtern (Lichterkuchen wie am Geburtstag) wie mit Baumgrün auf.[3] Die Arbeit ruht, Umzüge sind üblich.[4]

In unserer Winterfestzeit wie bei den Romanen, für die das Material leider nicht ebenso zugänglich ist, steckt also eine Menge römischen Januarkalendenbrauches in deutlichster Verknüpfung mit einem Seelenfest. Also dem altgermanischen Julfest? Doch sonderbar: sooft wir eine Einzelheit des Kultes unserer Ahnen in der Überlieferung greifen wollen, zeigt sie ein römisches Antlitz. Nichts hat der Geschichte der „deut-

---

bei der Festspeise ist das Unblutige, die „Fastenspeise". In Kärnten und Steier bleiben die Perchtelnacht Brot und gefüllte Nudeln auf dem Küchentisch: Wuttke[3] S. 298. Frauberchtentisch: Tille S. 48f. 151ff.

[1] Wuttke[3] S. 66. Bilfinger II 48f. (schlagende Analogien).

[2] Wuttke[3] S. 66f. Tille S. 43. Über παγκαρπία μελιττοῦτα u. ä. s. u.

[3] A. Meyer S. 75f., die Forschungen Mannhardts und Tilles zusammenfassend. Bilfinger II 62—67.

[4] Tille S. 46f. 107—147, mit teilweise gewagten Schlüssen. Wuttke[3] S. 64. Bilfinger II 67—74, der die oben behandelten Maskenbräuche z. T. recht dilettantisch behandelt: Nilsson hat ihn darin stark korrigiert, s. o. S. 88 Anm. 1.

schen Weihnacht" solche Mühe gemacht wie dies Dilemma: darum half man sich wohl, wie der verdiente Alexander Tille, indem man die Fusion germanischer und römischer Züge für unauflöslich erklärte; andere ließen vom Julfest nur den Namen als germanisch übrig, und wer bestimmte Einzelheiten für germanisch erklärte, der konnte noch stets widerlegt werden. Chthonisch ist das Totenopfer in seiner ganzen Art, die *Νέρτεροι* beherrschen die Zeit und können vielleicht, besser wie die Länge der Wintertage, erklären, warum die Mantik gerade an den *Kalendae Ianuariae* durch die Jahrtausende so fest haftet. Nun wäre es an sich gar nicht unwahrscheinlich, daß die Januarkalenden mit dem germanischen Seelenfest eine Verbindung eingingen, weil — vielleicht infolge uralter Verwandtschaft — beide Feste gewisse innere Übereinstimmungen zeigten: denn — das müssen wir festhalten — nicht aller Festritus ist germanisch. Die Seelentische und das Totenopfer sind altrömisch, wie wir sahen, und auch nicht keltisch, und das Feuer, wenn es auch der Germane für seine Seelen brennen läßt, muß zugleich als römisch in Anspruch genommen werden. Sind im übrigen Dinge von ganz anderem Charakter auf dies germanische Seelenfest, das so gar keinen germanischen Charakter hat, übertragen, so ist merkwürdig, wie gut sie zusammenpassen. Vielleicht werden wir den Grund auf einem Umwege sehen.

Zunächst noch ein Wort über den besonders seit Usener[1] vielberufenen böhmischen Festbrauch. Durch dessen glänzende Entdeckung kennen wir schon für etwa 1400 das *largum sero*: Neujahrsbrauch, der schon größtenteils auf Weihnachten abgewandert ist, und den damals die Kirche zu klerikalisieren strebte.[2]

[1] *Christl. Festbrauch*, s. o. S. 86 Anm. 1. Vgl. Tille S. 46f. 191f. 204. A. Meyer S. 75. Bünger S. 20f.

[2] Das ergibt der Name *Cole(n)da*: Bilfinger II 86ff.; nicht die Übertragung an sich, sondern den Jahresanfang als wirksamen Faktor bestreitet Nilsson S. 103f. Die *calendisatio* am 24. Dezember und 1. Januar: Usener S. 61. 63.

Man schenkt viel — das bedeutet eben das *largum sero* —, und wer nicht schenkt, hat im Jahr Unglück, die Geldspenden bannen den Reichtum ins Haus. Wie sagt doch Augustins heidnischer Apologet des Kalendenfestes? *Quicquid do, mihi accipio.*[1] Und wie eifern die Kirchenväter gegen die Verschwendung der *strenae*! Auf Tischen stellt man Geld und Kostbarkeiten zur Schau, legt aber auch Brote für die Götter aus.[2] Die Opferspeisen sollen wohlschmeckend und süß duftend sein[3] — wie die *strenae* in Ovids Zeit. Man denkt an Martin von Braga und Caesarius. Bei der Bescherung steht ein großes Licht in der *stuba.*[4] Man scheut sich, glühende Kohlen, wie die *rustici* des Caesarius und die Römer von 742 das Herdfeuer, aus dem Hause zu geben — um das Glück nicht zu verscheuchen.[5] Man will nicht an Schulden gemahnt werden, um nicht unglücklich zu werden[6] — ähnlich ist doch wohl der uns bekannte Gedanke, daß man nichts ausleihen darf. Den Neujahrsumzug will unser Gewährsmann Alsso auf Weihnachten übertragen sehen — diese *calendisatio*[7], der Festbettel, trat uns, ganz abgesehen vom Morgenlande, ja schon in der Bretagne im VII. Jahrhundert entgegen, er und die dabei üblichen Lieder, die '*koleda*', sind bei allen Slawen und Balkanvölkern verbreitet und zeigen Alter, Bedeutung und Ursprung der slawischen Neujahrssitten.

Man hat den böhmischen Kalendenbrauch wohl kurzerhand an die „deutsche Weihnacht" angeschlossen; dem wider-

[1] *Sermo 198 de Kal. Ian. II* § 3, Migne 38 col. 1025. Usener S. 48. 51: *ut sint per totum annum fortunati . . .; miser efficieris hoc anno, quia non muneras isto sero*; wer gezwungen gibt, hat Unglück; auch S. 47 f. Üppige Festfeier: S. 44.

[2] Usener S. 46. 47 f. (das *largum sero*). 57 f. (Brote mit Messern auf den Tischen, *ut in noctibus veniant dii et comedant*). 60 (Obst).

[3] Usener S. 50: *res iocundas et delicatas et precipue odoriferas*; vgl. Ov. *Fast.* I 186. [4] Usener S. 46.

[5] Usener S. 65: *ne omnis fortuna anni sequentis exeat de domibus suis.* [6] Usener S. 51: *ne sint infortunati.*

[7] Usener S. 61 ff., dabei *sortilegia* mit Weihrauch S. 65.

spricht zunächst der geographische Befund über die '*koleda*', dann der Umstand, daß sich so ausgeprägte Übereinstimmung des Kalendenbrauches in allen Einzelheiten in Deutschland überhaupt nicht nachweisen läßt, selbst dann nicht, wenn man gegen jede Methode rein literarische Tradition von Quellenzeugnissen aus dem spätrömischen Kulturkreise für echten germanischen Volksbrauch späterer Zeit nähme. Im Gegenteil: Burchard von Worms bewies uns, daß zu seiner Zeit die in deutsche Sitte übergegangenen römischen Kalendenriten bereits in weitem Ausmaß deutsche Wesensart angenommen hatten vergleichbar den lateinischen Lehnworten der altgermanischen Sprache, die das Deutsche als dauernden Besitz mit seinem ererbten Sprachgut etwa gleichzeitig verschmolz. Ja, schon in Karolingerzeit läßt sich diese eigentümliche Ausgestaltung des fremden Einflusses mit deutschen Zügen, besonders der Frühjahrsfeier, spüren, wie wir noch sehen werden. Vergleichen wir die schlagendsten Analogien der böhmischen Kalendenfeier mit neueren deutschen Volksbräuchen auf deren geographische Verbreitung hin. Im Erzgebirge und Vogtland läßt man von allen Speisen des Festmahls in der Christnacht etwas auf dem Tisch, so wird es das ganze Jahr nicht mangeln.[1] Ebendort muß man sich am Weihnachtsabend recht satt essen, so hungert man das ganze Jahr nicht.[2] In Mecklenburg soll man zu Weihnachten nichts ausleihen und das Verliehene zurückfordern.[3] Was will es dagegen besagen, wenn der nicht bloß an den Neujahrstag gebundene Aberglaube, daß kein Fremder Feuer oder Licht im Hause anzünden darf, weil er das Glück hinaustragen würde, in verschiedenen Gegenden Deutschlands verbreitet erscheint? Es ist doch wohl kein Zufall, daß uns jene genauen Entsprechungen gerade auf altslawischem Boden begegnen. Wäre der böhmische Kalendenbrauch von den Deutschen entlehnt, so müßte seine Verbreitung gerade

[1] Wuttke[3] S. 68. 295. [2] Ebenda S. 311.
[3] Tille S. 306, Anm. zu S. 46.

umgekehrt sein: am stärksten an der Grenzscheide zwischen Germanen und Romanen, nicht zwischen Germanen und Slawen. So bleibt nichts anderes übrig, als zwei Einströmungen der *Kalendae Ianuariae* anzunehmen: eine von Gallien nach Nordosten zu den Germanen, eine auch von der oströmischen Reichshälfte ausgehende nach Norden und Nordwesten zu den Slawen. Und daß sich hier der entlehnte Brauch erstaunlich lange nahezu unverändert erhielt, erklärt sich durch die Kulturverhältnisse der Slawen, die sich noch durch eine Reihe von Jahrhunderten auf primitiver Stufe erhielten, als die Germanen längst in lebhafte Entwicklung eingetreten waren. An den Einfluß des Tschechen Woytiech, des heiligen Adalbert, würde man mit Alsso nur denken dürfen, wenn die Koleda nicht ein gemeinsamer Zug aller oder der meisten slawischen Völker und ihrer Nachbarn auf dem Balkan wäre.

An dem alten Jahresanfang der *Kalendae Martiae* ist auch nach der Verlegung auf den 1. Januar mancher der ursprünglichen Bräuche dieses Festes haften geblieben[1], die in der gleichen Weise dem neuen Jahresbeginn zukamen: ja, die Identität der Riten zeigt, daß sie nichts mit Ianus zu tun haben, teilweise freilich auch, wie Nilsson[2] erwiesen hat, nichts mit dem Jahresanfang. Das Fest der Märzkalenden war ein Frühlings-, d. h. Vegetationsfest, das mindestens später mit Mars zusammenhing[3]; dahin gehört der Tanz der Salier. Das

[1] Preller-Jordan I 362f. Wissowa[2] S. 144. 436. Nilsson S. 67 Anm. 2 handelt nur von der Bedeutung der besonderen Riten der Matronalien, die auf die Märzkalenden fielen. Mit Deubner *NJb. f. d. klass. Altert.* XXVII 327 läßt auch Radermacher S. 112 die Kalendenfeier ursprünglich zum 1. März gehören. [2] S. 66—70.

[3] Man hat in den Flurprozessionen den Beweis erblickt, daß Mars von Haus aus ein Vegetations- und Ackergott sei, vgl. A. v. Domaszewski in dieser Ztschr. X 338f.; wenn Wissowa[2] S. 143 betont, Mars sei nach der Überlieferung nie etwas anderes als ein Kriegsgott gewesen, so beweist die Überlieferung doch nicht seine ursprüngliche Bedeutung, und ob ein Kriegsgott begrifflich der Ausgangspunkt sein kann, mag immerhin bezweifelt werden. Etymologisch: Preller-Jordan I 334 „die männliche Kraft eines zeugenden und aufregenden Gottes“.

Feuer auf dem Herd der Vesta wurde neu entzündet, Regia und Vestatempel, die Kurien und die Häuser der Flamines mit Lorbeer bekränzt, es ist das staatliche Sacrum, das dem uns bekannten Gebrauch des Feuers und Lorbeers bei den privaten Riten der *Kalendae Ianuariae* entspricht. Wie hier der Bürger seine Hantierung durch einen kurzen symbolischen Anfang weiht, so beginnen Senat und Bürgerschaft am 1. März symbolisch die Staatsgeschäfte durch kurze Sitzungen. Ein Rest des staatlichen Neujahrs liegt vor, wenn die Märzkalenden Termin der Verpachtung der *vectigalia* geblieben sind und die Lehrer (später?) ihr Jahresgehalt an diesem Tage bekommen. Der Charakter als Staatsfest bewirkte das Fortbestehen der Märzkalendenfeier in Byzanz, wo das Trullanum als Zeitpunkt des Kalendentreibens die Kalenden *κατ' ἐξοχήν*, also die des Januars, nebst *Vota* und *Brumalia*, daneben aber *τὴν ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ Μαρτίου μηνὸς ἡμέρᾳ τελουμένην πανήγυριν* nennt und dann erst in die Besprechung der verpönten Einzelbräuche, besonders des Maskenumzugs, eintritt.[1] Ganz dasselbe Bild gibt uns aus dem X. Jahrhundert für Oberitalien Atto von Vercelli: nachdem er die Ianusriten am 1. Januar skizziert und verboten hat, fährt er fort: *similiter etiam Kalendis Martiis huiusmodi homines multis solent debacchare praestigiis*; dann führt er, wie wir sahen, den Aberglauben, der zugrunde liegt, durch gemeinsame euhemeristische Aufklärung über Mars und Ianus ad absurdum.[2]

Nun hat sich bei den Lombarden und ihren Grenznachbarn, den Rhätern, offenbar die römische Feier der März-

---

[1] C. 62, s. o. S. 124 Anm. 1. Nilsson S. 90 sagt richtig, die Bräuche würden nicht nach den verschiedenen Festen geschieden; sie gehörten eben zu der Kalendenzeit im weiteren Sinne ebenso wie zum 1. März.

[2] *Sermo III in festo octavae domini*, Migne 134 col. 836, s. o. S. 131 Anm. 2. Daß das heidnische Treiben nur an diesen beiden Tagen haftete, sagt er, indem er die euhemeristische Abhandlung mit den Worten eröffnet *prae cunctis autem anni diebus in his diabolus adhuc suam exercet coloniam.*

kalenden besonders dadurch erhalten, daß sich ein germanisches Frühlingsfest mit ihr verband. Leider ist der italienische Volksbrauch mit den Resten langobardischer Kultusübung, die in ihm erhalten sind, wie schon Mannhardt[1] klagt, bei weitem nicht so gut bekannt wie der deutsche. Mannigfache Gewohnheiten, die am 1. März haften, gehören in das weite Gebiet, das sich sowohl geographisch wie materiell lückenlos an analoge deutsche Übung anschließt. Der Charakter des Agrarkults ist klar erkennbar und mag überwiegend germanischen Ursprungs sein. In Umbrien werden Brände geschwungen, in Welschtirol, das sich nördlich bis zur Grenze der langobardischen Besiedlung gegen die bajuwarische erstreckt, Märzfeuer angezündet und dem deutschen Ausrufen der Maibräute entsprechende Vegetationszauber geübt; im Bergell leitet das Schellenläuten den Auszug der Herden auf die Sömmerweide ein, ein Kinderumzug heischt Gaben und singt in Erinnerung an die Märzkalenden: '*Calonda Mars, Calond' Avril*'.[2] Auf gleichem Kulturgebiet — in Südtirol, Venetien, der Lombardei und Piemont — ist aber auch das Verbrennen der Jahresalten ('*brusar la veccia*') üblich, das schon Usener[3] mit dem altrömischen Fest der Anna Perenna[4] zusammengestellt hat: dies fand an den Iden des März statt, Ovid schildert uns das frische Idyll im Freien, in den Laubhütten am Tiber, bei dem Sang und Tanz so wenig wie bei den Januarkalenden fehlen und auch Reste eines Festmahls von sakraler Bedeutung als Anfangszauber bezeugt sind; denn man trinkt viele

---

[1] *Antike Wald- u. Feldkulte*[2] S. 127, dazu erschwert der von Usener *Ital. Mythen* (Kl. Schr. IV 93f.) beklagte Umstand, daß die römische Religion durch Hellenisierung in verzerrter Form überliefert ist, die Ausscheidung der autochthonen Grundlagen, vgl. Mannhardt S. 347—350.

[2] Mannhardt *Baumkultus*[2] S. 541. Deubner *Glotta* III 43 Anm.

[3] *Italische Mythen* S. 182—201 (= Kl. Schr. IV 93—114).

[4] Ov. *Fast.* III 533 sqq. Macrob. *Saturn.* I 12, 6. Lydus *De mens.* IV 49 p. 105 sq. Wünsch. Preller-Jordan I 343—346. Usener a. a. O. 115—136. Wissowa[2] 147f. 241f.

Becher, um viele Jahre zu leben, und durch Macrobius wissen wir, daß man der Anna Perenna im Monat März opferte, *ut annare perennareque commode liceat.*[1] Ja, selbst öffentliche Gebete wurden an diesem Tage für ein gesundes neues Jahr dargebracht[2]: er „trägt durchaus den Charakter einer fröhlichen und oft ausgelassenen Neujahrsfeier“.[3] Daß ursprünglich ein Mann und ein Weib ausgetrieben wurden, daß der in Felle gehüllte Mann der Mamuralien am vorhergehenden Tage, der Mamurius Veturius, der Partner der Anna Perenna war, wie in Welschtirol '*il veccio*' und '*la veccia*', hat Usener[4] gezeigt. Der März ist der alte Jahresanfang; seine Feste sind Agrar-, und zwar Frühlingsfeste, ihnen entspricht der Festzyklus des Februars, des Monats der alten Seelenfeste und Entsühnungsriten, die das alte Jahr schließen und auf das neue vorbereiten.[5]

Wenn sich nun germanische Jahranfangsbräuche, die den ältesten römischen so genau entsprochen haben müssen, auf romanischem Boden an den 1. März hefteten, so müssen sie, die in Rom noch in nachklassischer Zeit immer mehr von ihrem Ableger, den Januarkalenden, verdrängt wurden, in der Provinz — denn auch Frankreich und Nordspanien kennen die Verbrennung der Jahresalten — in einer der Urform entsprechenderen Gestalt bewahrt worden sein. Freilich muß man bei der Jugend unserer germanischen Überlieferung auch die Möglichkeit ins Auge fassen, daß der entsprechende germanische Festbrauch überhaupt nicht Eigengut, sondern in sehr früher Zeit von den Römern entlehnt ist. Er ist ja in der Form der Winteraustreibung wie des Vegetationszaubers (Maifeste) ungemein verbreitet[6], ohne daß man einen bestimmten Termin

[1] Macrob. l. c. [2] Lydus l. c. [3] Wissowa[2] S. 241.

[4] a. a. O. 121—134 und in dieser Ztschr. VII 309—313 (= *Kl. Schr.* IV 444—447).

[5] Vgl. v. Domaszewski in dieser Ztschr. X 337—339. 343.

[6] Usener *Kl. Schr.* IV 93—113. Wuttke[3] S. 75—78. Mogk S. 367 f. Mannhardt *Baumkultus*[2] S. 161—218. *Antike Wald- u. Feldkulte*[2] S. 212—263 und an vielen Stellen seines Werkes. Daß als Grund-

als ursprünglich annehmen dürfte; neben Mai und März oder dessen Varianten wie Fasching oder Mittfasten haftet Anfangsglaube bei uns vielfach am Gründonnerstag. Da ruht ganz wie am römischen Neujahr Segen auf allem Beginn ländlicher Tätigkeit; Eier, die an diesem Tage gelegt sind, bringen Glück, das Ei ist ja als altes Fruchtbarkeitssymbol bekannt. Vielfach entsprechen die germanischen Grundauffassungen den römischen so genau, daß man, will man durchaus einer einheitlichen Grundlage ausweichen, die urgermanischen Vorstellungen bis ins einzelne den römischen verwandt, ja, gleich konstruieren muß. Aber hier liegt es uns fern, diese Frage der germanischen Frühlingsriten zu lösen; es ist nur methodisch unabweisbar, sie aufzurollen.

Nach dem Gesagten wird es nicht weiter verwundern, daß wir in sehr früher Zeit die Winteraustreibung in engster Verbindung mit den Neujahrsvermummungen finden. In der *humelia de sacrilegia*[1] wird an der ersten, nicht lediglich den Caesarius ausschreibenden Stelle gegen die Kalendenfeier, die schon in den Worten *vel arma in campo ostendit* echten Volksbrauch berücksichtigt, an das Kalendenverbot das einer Frühlingsfeier angeschlossen: *vel qui in mense Februario hibernum credit expellere, vel qui in ipso mense dies spurcos ostendit, et*

---

bedeutung des germanischen Vegetationsfestes ein Seelenfest (Walpurgisnacht!) hervorschimmert, braucht hier nur angedeutet zu werden, vgl. Mogk S. 277. Ein näheres Eingehen auf diese Bräuche und entsprechende Häufung der Literatur sind hier nicht beabsichtigt. Ein übersehenes Zeugnis für das Maifest, mit dem besprochenen Kalendenkanon der Bußbücher (s. o. S. 104) verbunden, steht im *Poen. Vindob.* s. IX c. 35 p. 353 Schm. II: *Si quis in Kalendas Ianuarias vadit in cervulo aut in Kalendas Maias quecumque potionem acciperit aut ante die pro ipsam Kalendas comederit aut alias inlicitas causas fecerit, . . . que adhoc demonium est et a paganis relictum.* Der Tag vor den Maikalenden ist die Walpurgisnacht. Über Maia und den 1. Mai s. o. S. 123 Anm. 2.

[1] § 17 p. 10 sq. Casp. anschließend an die o. S. 110 angeführten Worte. Vgl. auch Pirmin l. c. p. 175, wo die Tiermasken *in Kalendas vel aliud tempus* untersagt werden.

*qui brumas colet, aliquid auguriatur, quod in ipso anno futurum sit.* Germanistische Romantiker haben viel Mühe und Scharfsinn darauf verwendet, diese Stelle einer fränkischen Predigt auf urgermanischen Religionsbrauch zurückzuführen, der freilich sonst unbekannt wäre; auch an die verständnislose Übernahme romanischer Vorlage innerhalb von lauter germanischen Bräuchen ist nicht zu denken.[1] Aber man muß nur die ungeheure Verbreitung des alten Frühlingsfestes mit der Stelle zusammenhalten, und eine Etappe auf seinem Marsch wird deutlich. Einerseits wird die Anfangsmantik hier wie dort geübt, anderseits erhält sich manches, was nie auf den jüngeren Jahresbeginn übergegangen war, an diesem uralten Jahresfest. *Februa Romani dixere piamina patres*[2]: das *dies spurcos ostendere* ist eine Erinnerung an die sakrale Bedeutung des Monats der *februa*, die in Mariä Lichtmeß fortlebt. Der *indiculus superstitionum*, den wir als die Überschriften der Kapitel eines Paralleltextes zu der *humelia de sacrilegia* kennen lernten[3], hat *de spurcalibus in Februario*, und Aldhelm, der heidnische Opfer als *fanaticae lustrationis spurcalia* bezeichnet, muß von solchem Lustrationsritus (im Februar?) literarische Kunde haben.[4] Die Bezeichnung des Februars als Sporkelmond ist

---

[1] Caspari *Homilie* S. 71 — 73, vgl. S. 35 führt im Gegensatz zum Rest das Winteraustreiben, weil im Februar, auf eine südliche Quelle zurück.

[2] Ov. *Fast.* II 19; Usener *Weihnachtsfest*[2] S. 313.

[3] S. o. S. 112. Lichtmeß: Usener *Weihnachtsfest*[2] S. 310, dazu besonders schön Beda *De temp. rat.* c. 12, Migne 90 col. 351 sq.

[4] *Indic. superst.* c. 3, vgl. Hauck *DKG.* II³⁻⁴ S. 405 Anm. 7. Aldhelm *De virginitate* c. 25 p. 258 Ehw. *(Silvester draconem), cui paganorum decepta gentilitas ad sedandam furoris vesaniam fanaticae lustrationis spurcalia turificabat.* Wenn Caspari S. 72 f. die nahe Verwandtschaft zwischen Indiculus und Humelia einerseits, den literarischen Charakter von Aldhelms Latinität anderseits methodisch beachtet hätte, würde er nicht ein germanisches Fest erschlossen haben, das mit *Romana interpretatio* in den Quellen Spurcalia hieße. Wegen *spurcus-porcus* will er ein germanisches(!) Schweineopfer annehmen. Über *fanaticus* o. S. 122 Anm. 1.

schon längst mit dem lustralen Charakter, den er in Rom hatte, in Zusammenhang gebracht worden. Es war ja der Abschluß des alten Jahres bei den Römern; den Toten geweiht, enthielt er neben anderen chthonischen Kulten die *dies parentales*, neun Seelentage, deren Abschluß die *Feralia* des 21. Februar mit dem Grabesopfer an die Manen bildeten, und auf die eine häusliche Totenfeier folgte, die *Caristia* oder *Cara cognatio* des 22. Februar. Zu ihr gehören wie zu dem jüngeren Neujahr Seelenschmäuse in Gestalt eines fröhlichen Festmahls und Geschenke.[1] Ein populärer Festtag, den die Kirche nicht verdrängen konnte und in den christlichen Kult übernahm: sie wandelte ihn in die *Cathedra Petri*[2], über deren

[1] Placidus bei Goetz *Thes. gloss.* I 535, vgl. *Corp. gloss.* V 26. Macrob. *Saturn.* I 13, 3 *secundum (mensem) dicavit Februo deo, qui lustrationum potens creditur; lustrari autem eo mense civitatem necesse erat, quo statuit, ut iusta dis manibus solverentur.* Festus Pauli p. 75 Lindsay. Beda *De temp. rat.* c. 12 (aus Macrobius und Placidus) und die anderen Stellen bei Wissowa[2] S. 436 Anm. 1. Vgl. Preller-Jordan I 158. 388—391. II 98—101. Wissowa[2] S. 232 ff.

[2] Zur Orientierung vgl. Usener *Weihnachtsfest*[2] S. 273 f. Wissowa[2] S. 233. Kellner *Heortol.*[2] S. 216—220. Duchesne *Origines du culte chrétien*[4] p. 283—286. Lucius *Anfänge des Heiligenkults* S. 29. H. Achelis *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert* (Abh. d. Ges. d. Wiss. z. Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. III nr. 3, 1900) S. 10 f. Überholt ist die von Grisar *Gesch. Roms u. d. Päpste im MA.* I 228 Anm. 3 gesammelte Literatur. Augustin kennt die *Caristia* (die berühmte Stelle *Conf.* VI c. 2, *de mor. eccl.* c. 34, *contra Faustum* XX c. 21, *epist.* 22 § 6 usw. Lucius a. a. O. Anm. 1), doch nicht das christliche Fest. Über die Geschichte des Festes in Rom, wo es abkam und in Karolingerzeit aus Gallien wieder eingeführt wurde, und über die gallikanische Verlegung auf den 18. Januar jetzt Lietzmann *Petrus und Paulus in Rom* (1915) S. 3—5. 13. 70—76, der die Angabe des Filocal. Kalenders von 354 *natale Petri de cathedra* als 'Gedächtnistag der Cathedra des Petrus', also als Ordinationstag, interpretiert (S. 3); nach S. 13 habe man ihren Termin, den man wie den der meisten früheren Papstordinationen nicht mehr kannte, auf das Fest der *Caristia* gelegt. *Natale* faßt er nach Usener als Ordination. Das mag für Filocalus zutreffen; ursprünglich muß der Tag als Totenfest Petri, des Eponymos der römischen Gemeinde, christianisiert worden sein. Polemius Silvius bezeichnet die *Cara cognatio* als *depositio s. Petri et Pauli.*

Bedeutung sich die Heortologen, alte wie neue, die Köpfe zerbrochen haben. Man sprach von *depositio Petri et Pauli*, als *Cathedra Petri* in Antiochien steht das Fest noch im *Missale Romanum*; und noch De' Rossi dachte an Zusammenhang mit einem römischen Bischofsstuhl. Seit Usener ist die Abstammung dieses Petrusfestes von den *Caristia* allgemein zugestanden, doch der Name lockte auf falsche Fährte und blieb unerklärt, um so merkwürdiger, als wir durch Photius wissen, daß *καθέδρα* 'Totenmahl' bedeutet.[1] Der Brauch der *Caristia* muß wie die *Kalendae Ianuariae* auch in die östliche Reichshälfte gedrungen sein, da ihn Duchesne noch gegenwärtig dort bei Orthodoxen und selbst Muhamedanern getroffen hat; die Griechen, deren Sprache in der römischen Christengemeinde in besonderen Ehren stand[2], werden von dem römischen Seelenschmaus den bei ihnen üblichen Ausdruck *καθέδρα* gebraucht haben, und so wurde der Tag zur *καθέδρα* des Petrus; das christliche Totenfest wurde als das des Repräsentanten der römischen Gemeinde, Petrus, gefeiert, von dem man kein Datum der *depositio* hatte, der heidnische Name des Festes *Caristia, Cara cognatio* war unbrauchbar, *καθέδρα*, von dem Sessel für den Verstorbenen abgeleitet, der beim Totenmahl aufgestellt wurde, um so brauchbarer, als der Vorsteher der römischen Gemeinde beim Abendmahl gesessen zu haben scheint.[3] So konnte *καθέδρα* die Bedeutung von *epulae* annehmen. An *καθέδρα* = Bischofsstuhl kann für die Ursprünge dieses Petrusfestes in keiner Weise gedacht werden.[4] Trotz

[1] Rohde *Psyche* 5–6 I 233 Anm. 2; dazu jetzt die Breslauer Diss. von Alfons Nehring *Seele u. Seelenkult bei Griechen, Italikern u. Germanen* (1917) S. 7—9.

[2] A. v. Harnack *Mission und Ausbreitung des Christentums* II 3 S. 248 f.

[3] Wendland 2 Tafel XIII 3, vgl. S. 434 (Hinweis von W. Weber). Achelis S. 17 f. zeigt, daß es erst im III. Jahrh. üblich wurde, die Tage der Märtyrer an ihren Gräbern zu feiern, und daß Filocalus deshalb keine älteren Märtyrerdaten hat.

[4] Das gibt gegen De'Rossi auch Duchesne p. 286 Anm. 1 zu.

der Christianisierung erhielten sich an ihm in Italien und Gallien die ihm eigenen chthonischen Riten[1], ja selbst die Zweiteilung in das Grabesopfer der *Feralia* und das Gedächtnismahl der *Caristia* ist noch deutlich. Als Totenopfer werden *intrita* oder *cibi et vina (pocula)* genannt, wie Monica „nach afrikanischer Sitte" an den Verehrungsstätten der Heiligen *pultes et panem et merum* darbrachte[2]; daheim schloß sich ein Totenmahl an. Noch der gelehrte Heortologe des XII. Jahrhunderts, John Beleth, der wie kein anderer Zeitgenosse eine klare Erkenntnis von der religionsgeschichtlichen Bedeutung der christlichen Feste hatte, wußte, daß das Stuhlfest Petri auch *festum beati Petri epularum* hieß.[3] So ist für Gallien und das VI. Jahrhundert an dem Fortbestehen der *Parentalia* und *Caristia*

[1] Usener[2] S. 274 Anm. 3. Duchesne a. a. O. p. 288 ff. Vacandard *L'idôlatrie en Gaule* l. c. p. 447—449. Neben dem *Conc. Turon. a.* 567 c. 22 p. 133 Maaßen *intrita mortuis offerunt et post missas redeuntes ad domos proprias ad gentilium revertuntur errores et post corpus domini sacratas daemonibus escas accipiunt* (vgl. Hauck *DKG.* I³⁻⁴ S. 125) sind besonders wichtig zwei Predigten *in Cathedra Petri*, Ps. Augustinus *s.* 190. 191, Migne 39 col. 2100—2101, die Vacandard dem Caesarius zuschreibt, während sie Arnold nicht als cäsarianisch berücksichtigt. Dort *s.* 190 § 2 col. 2102 *ut super tumulos defunctorum cibos et vina conferant, quasi egressae de corporibus animae carnales cibos requirant; s.* 191 § 3 col. 2102 *Cibi autem et pocula, quae sepulcris superponuntur. V. Eligii* II c. 20 p. 711 Krusch kennt *daemonum ludos et nefandas saltationes omnesque inanes . . . superstitiones* an *dies natalicius beatissimi Petri apostoli:* das wäre nach Krusch der 29. Juni; Irrtum? — Anderes, auch aus Italien, Lucius S. 18 f. 26 f. 29.

[2] Augustin *Conf.* VI 2 vergleicht dies Opfer *ad memorias sanctorum* mit den Seelenfesten des Februars: *quia illa quasi Parentalia superstitioni gentilium essent simillima.*

[3] Usener[2] S. 274 Anm. 3; ich lasse die wichtige Stelle, deren literarische Vorlage unbekannt zu sein scheint, folgen. *Rationale div. off.* c. 83, Migne *PL.* 202 col. 87: *fuit enim consuetudo veterum ethnicorum, ut singulis annis mense Februarii certo quopiam die epulas ad parentum suorum tumulos apponerent, quas nocte daemones consumebant, cum inde non minus falso quam ridicule animae refici credebantur; putabant enim huiusmodi epulas ab animabus circa tumulos errantibus absumi. Haec autem consuetudo atque huiusmodi falsae opinionis error a Christianis vix exstirpari potuit. Quod quidem cum viri sancti animadvertissent ac penitus il-*

nicht zu zweifeln. Bedenkt man ferner, daß es im römischen Februar volle 20 *dies nefasti* gab, so wird man geneigt sein, die *dies spurcos*, die gewisse Leute anzugeben *(ostendere)* pflegten, mit ihnen oder den *dies parentales* in Beziehung zu bringen. Es sieht so aus, als sei *Spurcalia* eine provinziale, gallische Bezeichnung für die *Caristia* gewesen. Jedenfalls erhielt sich in ihnen ein Nachhall ursprünglicher römischer Jahrschluß- und Jahranfangsriten in einer Verbindung, die primitiv sein kann.

Der Beziehung des Februarzyklus zu den Märzfesten entspricht es, daß dem jüngeren Neujahr der *Kalendae Ianuariae* auch ein Totenfest vorherging, die Staatssacra der *Larentalia* (23. Dezember) mit einer dem Februar ganz entsprechenden *parentatio.* Von der Totengöttin (Seelenführerin?) Larenta sind noch Spuren in dem chthonischen Opfer an die Manen nachweisbar, das an einem *mundus*, einer Öffnung der Unterwelt, stattgefunden haben muß. Als Staatsfest und bei der genauen Analogie zu den *Parentalia* wird man es kaum für älter wie diese halten dürfen.[1] Für ein Frühlingsfest im Februar oder am 1. März ist ferner an die *Lupercalia*[2] des 15. Februar zu

---

*lam consuetudinem exstirpare voluissent, instituerunt festum de cathedras Petri . . . idque eodem die, quo abominanda illa ab ethnicis fiebant, ut sollemn hoc festo pravae illius consuetudinis festum omnino exstingueretur. Und etiam ab illis epulis festum hoc appellatum est beati Petri epularum.* Mehr ha kein Neuerer gewußt, und daß Duchesne[2] p. 267 daraus schließt '*I dura en Occident jusqu' au douxième siècle au moins*', ist offenbar zu viel gesagt und sieht wie ein Mißverständnis der Worte Useners aus bei diesem a. a. O. weitere Zeugnisse, daß man sich lange an die Ur bedeutung des 22. Februar erinnerte. Die Quellen für „germanische" Totenopfer (vgl. Mogk S. 253. 384f.) müssen auf literarische Vorlage nachgeprüft werden; es steckt viel Caesarius darin.

[1] Wissowa[2] S. 233f. Mommsen *St.R.* I[2] 600 Anm. 1. Daß der Kon sul Brutus von 138 v. Chr. die häusliche Totenfeier nicht im Februa sondern im Dezember beging, beweist, daß er auch die Privatsacra a modernen Staats-Allerseelentage feierte, womit er freilich nicht durch drang, während beim Neujahr dem Staat die volle Übertragung i ganzen gelungen ist.

[2] Ov. *Fast.* II 267 — 474. Preller - Jordan I 386 — 392. Wissowa S. 209f. Deubner in dieser Ztschr. XIII 480—508.

erinnern, deren Fruchtbarkeitsritus — der Schlag mit der Lebensrute — sich einmal den entsprechenden Frühlingsbräuchen der Germanen als eng verwandt an die Seite stellen läßt, anderseits aber auch den römischen *Kalendae Ianuariae* wesensähnlich ist, soweit der Anfangszauber dem Agrarkultus dient.

Finden wir somit mancherlei den römischen Neujahrsriten ähnlichen Brauch mit einem Frühlingsfest des Februar, März oder Mai verbunden, so braucht weder von einer durchaus germanischen Grundlage die Rede zu sein, noch von einer Abwanderung ursprünglich zu den *Kalendae Ianuariae* gehöriger Züge, sondern eher das Gegenteil ist der Fall: Reste des alten Neujahrs der Märzkalenden und des diesen unmittelbar vorausgehenden Zyklus der Seelentage mögen sich in der Provinz stärker wie zu Rom erhalten haben. Aber auch Abwanderung ist nicht auszuschließen. Nun wenden wir uns wieder zur Urbs, die uns, genau vier Jahrhunderte, nachdem wir sie unter Papst Zacharias verlassen haben, abermals die klarste Antwort auf unsere weiteren Fragen gibt.

## III Römischer Festbrauch von 1142

Vor dem Jahre 1000 bot uns Atto um das Jahr 925 einen Beleg für die Feier der Januar- und Märzkalenden in Oberitalien; nach dem Jahre 1000 bietet uns Petrus Damiani († 1072) den Beweis für das Fortleben des Januarfestes in Unteritalien, und zwar in Salerno.[1] Ein Bürger dieser Stadt hat sich,

[1] Petrus Damiani *opusc.* 40, *De frenanda ira et simultatibus exstirpandis*, c. 7, Migne 145 col. 656 sq. *Illud etiam nunc ad memoriam redit, quod praefatus* (c. 6, *Alfanus*) *Salernitanus archiepiscopus cuidam ex suis civibus evenisse perhibuit. In maris denique tempestate deprehensus futurum se monachum affectuosa sponsione devovit; sed naufragio erutus votum solvere vitae huius amore contempsit. Expleto vero anno, ipso die quo votum domino suae conservationis obtulerat, Kalendis scilicet Ianuarii, dum hinc inde discurreret, cum ludentibus et cachinnantibus pueris choros duceret et frivola quaedam ac scurrilia verba noaret* (der erste Herausgeber des Pier Damiani, Const. Caietanus, bessert *boaret*, vielleicht

offenbar weil es Sitte war, an dem Tanz und den Scherzworten (wohl Gesängen) der Knaben beteiligt. Wie in Gallien schon im VII. Jahrhundert zu beobachten war[1], ist auch hier das Kalendentreiben hauptsächlich zu einem Kinderumzug geworden, das bekannte letzte Los der kultischen Bräuche, das wir noch verfolgen werden.

Denn nur eine kurze Zeitspanne trennt das Zeugnis in Salerno von dem wichtigsten Texte über romanischen Kalendenbrauch, der bisher noch nie in religionsgeschichtlichem Zusammenhang erläutert wurde, obwohl er es verdient: ich meine die Aufzeichnungen, die sich Benedikt, der Chorherr von St. Peter in Rom und Verfasser der *Mirabilia Urbis*, im Jahre 1142 über stadtrömischen Festbrauch seiner Zeit und der nächsten Vergangenheit anlegte.[2] Es handelt sich[3] um vier Feste: die *Cornomania* am Samstag nach Ostern, die wir auch in einem früheren Stadium aus dem Jahre 876

---

richtig), *subito lapis de tecto super eum cecidit et obtrivit.* Die Stelle war seit Ducange, der sie aus der Pariser Ed. des Cajetan von 1610 p. 384 zitiert, verloren gegangen: so zuletzt Nilsson S. 72.

[1] S. o. S. 101 Anm. 3. Allgemein Alb. Dieterich *Sommertag*, Kl. Schr. S. 324—352. Usener in dieser Ztschr. VII 286 f. (= *Kl. Schr.* IV 426). Zauberkraft der Kinder: Wuttke[3] S. 132.

[2] Mit Mirabilien, einem *Ordo Romanus* und dem ältesten *Liber censuum* gehört der Text über die Feste zu Benedikts *Liber politicus (= polypticus)*, jetzt abschließend ediert von Duchesne *Le Liber cens. de l'Egl. Rom.* II (1905) 141—183, die Feste p. 171—174; zuerst hatte sie Paul Fabre, der Herausgeber des I. Bd. des *Liber cens.*, in *Travaux et mémoires des Facultés de Lille* I (Lille 1889) nr. 3 bekanntgemacht, vgl. dens. in *Mél. d'arch. et d'hist.* X (1890) 384—388. Einen Kommentar gibt Duchesne in der 1910 erschienenen *Introduction* zu Bd. I des *Liber cens.* p. 105—113; derselbe hat Benedikt auch als Verfasser der Mirabilien festgestellt und die Entstehungszeit bestimmt: *Mél. d'arch. et d'hist.* XXIV (1904) 479—489. *Liber cens.* I *Introd.* p. 97—104 und Text p. 278 note 54. Über den *Ordo Romanus* XI genügt es, auf Jordan *Topogr. d. St. Rom im Alt.* II 473 und Gregorovius *Gesch. d. St. Rom im MA.* IV[4] 620 zu verweisen.

[3] Unter Ausschaltung von § 3 p. 174, der griechischen Ostersequenz *Πάσχα ἱερὸν ἡμῖν σήμερον*, vgl. Fabre *Tr. Lille* p. 24.

kennen[1], die *ludi Romani communes in Kalendis Ianuarii*[2], den *ludus Carnelevarii*[3], die *laudes puerorum in medio Quadragesimae.*[4] Nun sind aber zur *Cornomania* die zugehörigen Gesänge, eben die *laudes*, griechische[5] wie lateinische, mit den Anfängen nach Art einer abgekürzten Liturgie beigefügt, und dieselben machen in vollständigem Text den Schluß der ganzen Aufzeichnung. Hier werden sie als zu Mittfasten gehörig eingeführt; doch ursprünglich gehören sie zu keinem der beiden beweglichen Kirchenfeste, sondern zu einer bürgerlichen Frühlingsfeier, genauer zu den Märzkalenden[6]:

*Martius instat mensis ubique, quo deus auctor cuncta creavit,*
*quo nemus omne fundit odores, praebet et altis montibus umbram*
*Φύγε φύγε Φεβροάρι· ὁ Μάρτις σε διώκει.*
*Ὑπέρβα, ὑπέρβα, Φεβροάρι· χαῖρε μετὰ πάντων, ὦ Μάρτι.*

Das Frühlingsfest ist zugleich Jahresbeginn:

*Νέον ἔτος εἰσορῶ· εἰσορῶ εἰς τὸ μέλλον.*

*Cornomania* und Mittfastenbrauch, wie sie Benedikt beschreibt, waren zu seiner Zeit bereits aus der Übung gekommen; jene seit der stürmischen Katastrophe Gregors VII. (also wohl seit den Ereignissen von 1084), dieser seit unbestimmter Zeit, aber,

[1] § 1—2 p. 171 sq. Duchesne *Introd.* p. 107 sq. Fabre *Tr. Lille* p. 18—23, dazu vgl. die Einleitung der von Johannes Hymonides diaconus, dem Autor der *Vita Gregorii I.*, in rhythmischen trochäischen Tetrametern bearbeiteten *Cena Cypriani*, s. Francesco Novati *Studi critici e letterari* p. 266—288. Lapôtre in *Mél. d'arch. et d'hist.* XXI (1901) p. 305—383; allgemein Manitius I 691—695; jetzt ed. Strecker *MGH. Poetae Lat. med. aev.* IV 870 sq.

[2] § 4 p. 172. Duchesne *Introd.* p. 109. Fabre *Tr. Lille* p. 24 suiv.

[3] § 5 p. 172. Duchesne l. c. Fabre l. c. p. 25 suiv.

[4] § 6 p. 172 sq. Duchesne l. c. Fabre l. c. p. 26 suiv.

[5] In lateinischer Transkription überliefert; den Text stellte zuerst Fabre *Tr. Lille* p. 28—36 her, dann V. Tommasini *Sulle laudi greche conservate nel libro politico del canonico Benedetto* (in der Festschrift *Ad Ernesto Monaci*, Roma 1901) p. 377—388, vgl. K. K(rumbacher) in *Byz. Ztschr.* XI (1902) S. 586—588, zuletzt Duchesne in *Introd.* p. 109 suiv., dem ich folge, ebenso für die lateinischen Verse, die bei Benedikt nicht abgeteilt sind.

[6] Duchesne l. c. p. 113 geht wohl zu weit, wenn er die Beziehung auf die beiden Feste für einen Irrtum des Benedikt erklärt.

da sich Benedikt noch an ihn erinnert, wohl kaum allzu lange.[1] Die Abwanderung vom Märzfest liegt aber weit zurück, die Lieder tragen in ihrer Prosodie, die nur geringe Spuren von Rhythmik aufweist, wie im ganzen Wesen deutliche Zeichen hohen Alters. Wie sie mag noch mancher Einzelzug der Riten auf jene Märzfeier zurückgehen; wie sie gehören die Lorbeerblätter, die bei der häuslichen Feier der *Cornomania* auf den Herd geworfen werden, die Eier, die die singenden Knaben zu Mittfasten erhalten, zusammen zu einem und demselben Fest. Betrachten wir die einzelnen Bräuche.

Zu Karneval wird ein Turnier der römischen Ritter beim Monte Testaccio beschrieben und apotropäisch gedeutet, *ut nulla lis inter eos oriatur.* Dabei werden ein Bär, Stiere und ein Hahn getötet; wenn Benedikt dies allegorisch-moralisch erklärt, folgt er dem kirchlichen Zeitgeschmack. Ein Gelage geht voraus. Im ganzen Spiel liegt doch keine rechte Beziehung auf alte (insbesondere Jahranfangs-) Bräuche vor; der echt mittelalterliche Charakter überwiegt durchaus. Nur für das Fortleben der antiken Tierhetzen hat man diesen römischen Karneval herangezogen.[2] Das einzige religionsgeschichtliche

[1] Fabre *Tr. Lille* p. 7—12 weist nach, daß Benedikt die Liturgie in der Form für einen Papst Alexander, also Al. II. (1062—1073) kennt, die Überarbeitung aber noch Spuren aufweist, daß die Vorlage im griechischen Text den Papstnamen Benedikt, im lateinischen Johannes hatte, und will diese in die zweite Hälfte des X. Jahrh. oder die erste des XI. setzen, am wahrscheinlichsten unter die Päpste Benedikt VIII., Johann XIX., Benedikt IX. (1012—1046). Doch zeigt Duchesne *Introd.* p. 112 note 2, daß Benedikts Name in einem den Zusammenhang störenden Einschub des griechischen Textes steht; er will p. 113 bis ins VII. Jahrh. hinaufgehen. Die Lieder sind erst später zu päpstlichen *laudes* umgearbeitet worden, also entsprechend älter, s. u.

[2] Graf I 154 mit ungedruckten Stellen aus dem *Liber imperialis* und Johannes Cavallinus *Polistoria* VI 41 für das Fortleben dieser Spiele. Fabre *Tr. Lille* p. 26 note 1. Gregorovius VI[4] 685—688 (das Stiergefecht von 1332 apokryph: das. S. 686 Anm. 1 und Ottokar Lorenz *DGQ.* II[3] 286 Anm. 3). Bericht von Rusticucci von 1450: Pastor *Gesch. d. Päpste* I 435 Anm. 5. Vielleicht kann man an den *ludus Troiae* denken: Friedländer II[6] 326. Preller-Jordan II 332. Wissowa[2] S. 450. 461.

Element, das wir positiv zu buchen haben, ist die Schlachtung des Hahns: sollte die Allegorie mehr als willkürliche Interpretation sein, sondern Grundlage und Zweck der *δρώμενα*, dann ist eben der Hahn *luxuria lumborum nostrorum*, wie der Bär der Versucher, die Stiere *superbia nostre delectationis*. Daran ist doch ernsthaft nicht zu denken[1], und dann wohnte dem altgewohnten Schauspiel ein längst vergessener, erhaltend wirkender sakraler Sinn inne, die chthonische Bedeutung des Hahnenopfers.[2] Wichtig ist, daß der Karneval, *ludus Carnelevarii*, als öffentliches Volksfest unter Beteiligung des Papstes bereits besteht. Da nur der Festzug der *equites* und *pedites* zum Testaccio erwähnt wird[3], so ist damals Mummenschanz und Straßentreiben der Kalenden in der Hauptsache noch nicht mit ihm verbunden.

Davon haftet nach Benedikt noch mindestens ein großer Teil an den *Kalendae Ianuariae*, nun aber, wie in Salerno, in Gestalt des Kinderumzugs, der so oft als letztes Rudiment von kultischen Riten zurückbleibt.[4] Wie es altrömische Sitte war

[1] Duchesne l. c.: '*Notre auteur s'abandonne ici à des considérations mystiques et perd un peu de vue la déscription des réjouissances publiques.*' Marie Gothein *Die Todsünden*, in dieser Ztschr. X 461 stellt eine Reihe anderer Tiersymbole der Laster zusammen.

[2] Ov. *Fast.* I 455 *Nocte Deae Nocti cristatus caeditur ales.* Asklepiosopfer: Preller-Robert I 525. Preller-Jordan II 242. Wissowa[2] S. 420 Anm. 3. Beziehung zu Pluto: Preller-Robert I 803. Chthonisches Opfer: Rohde *Psyche*[5—6] I 241 Anm. 3. Bes. Dieterich *Papyrus magica*, Kl. Schr. S. 40 Anm. 5. Im deutschen Volksglauben deutliche Züge des Hahns als Seelenvogel: stirbt der Haushahn, so folgt der Hausvater, Wuttke[3] S. 202 f.; der schwarze Hahn dem Donar oder Teufel heilig, das. S. 112. Allgemein: V. Hehn *Kulturpflanzen und Haustiere*[6] S. 325—327. Auf den babylonisch-hebräischen Sühn-(Kappores-)Hahn gehe ich nicht ein.

[3] Wenn Ben. vom Testaccio behauptet *sicut ibi habuit civitas principium*, könnte er sich auf die Bezeichnung der Cestiuspyramide in seinen Mirabilien p. 262 Duch. als *sepulchrum Remi* beziehen, vgl. Gregorovius IV[4] 57 Anm. 2. Grisar I 215 Anm. 1. Fabre *Tr. Lille* p. 25 sq. Graf I 153 seg. bietet nur die späte Sage des *Libro imperiale*, die die Scherben des Testaccio von den Gefäßen der *tributa* ableitet, vgl. auch Jordan II 393.

[4] Vgl. o. S. 390.

und auch unter Papst Zacharias gehalten wurde, beginnt das fröhliche Treiben schon am Silvesterabend[1]; einer der Knaben ist maskiert[2], einen Schild tragend ziehen sie von Haus zu Haus, jener Anführer pfeift auf einem Instrument, dazu wird ein Becken geschlagen. Und wo sie anklopfen, empfangen sie vom Hausherrn eine Gabe, wie es bei den Kinderumzügen überall üblich ist. Es ist überhaupt der bei solchen gewohnte Vorgang: nur daß wir ihn in unserem Fall historisch ableiten können. Wir sehen Reste der alten Kalendenumzüge vor uns, geblieben sind der Umzug selbst, die Maske, der Lärm, die *strenae*.

Am Silvestertage essen die Knaben von jeglichem Gemüse[3]: ein feiner Zug, der unserem Chorherrn als scharfem Beobachter alle Ehre macht, und zwar ein neuer Zug des Kalendenschmauses, trotz der späten Zeit von hohem Alter. Wir wissen so wenig über dessen ursprüngliche Bestandteile[4]; kann sich nicht, was bei den kleinen Leuten allzeit üblich gewesen, aber als zu harmlos und nebensächlich unseren teils das Auffallende, teils das Anstößige suchenden Gewährsmännern nicht der Rede wert erschienen war, erhalten haben wie so viel anderer Volksbrauch, auf den oft erst das XIX. Jahrhundert geachtet hat? In dieser einfachsten Gestalt glaubt man etwas vom Urcharakter

[1] *In vigilia Kalendarum (Ian.) in sero surgunt pueri et portant scutum; quidam eorum est larratus cum maza in collo. Sibilando sonant timpanum, eunt per domos, circumdant scutum, timpanum sonat, larva sibilat. Quo ludo finito accipiunt munus a domino domus, secundum quod placet ei; sic faciunt per unamquamque domum.*

[2] Was die *maza* sei, die er *in collo* trägt, bleibt unklar. Nach dem damaligen italienischen Sprachgebrauch (vgl. Muratori *Antiq. Ital. m. e.* II 1246—1248) kann es nur ein Knotenstock (eine Keule) sein; wozu wird sie um den Hals getragen? Als Analogie des Schildes scheint das *ancile* der Salier, trotzdem deren Tanz mit dem alten Jahresanfang zusammenhängt, zu weit hergeholt.

[3] *Eo die pueri de omnibus leguminibus comedunt.*

[4] Mit Nilsson aus dem *argumentum ex silentio* weitgehende Schlüsse zu ziehen, besonders für Übertragung von anderen Festen, ist methodisch wohl nicht erforderlich. Soll das Jahranfangsfest kein Opfermahl gehabt haben? Opfer wird doch häufig erwähnt.

des Kalendenfestmahles zu spüren und denkt an die nicht seltenen Parallelen vom Essen mancherlei Gemüses. Zu der Panspermie der Chytren[1] hat W. Mannhardt[2] deutsche, lettische, litauische Analogien gesammelt. Dazu der *κέρνος* des Attis[3] und besonders die *παγκαρπία μελιτοῦττα*[4]; auch auf die athenische Sitte, den Toten jede Art Samen aufs Grab zu streuen[5], sei einstweilen von fern hingedeutet. Daß das Festmahl mit seinen zäh festgehaltenen „Fastenspeisen" in alten Opfern wurzelt, müssen wir annehmen; dürfen wir aber über entsprechende Opferspeisen einfacher Vegetationsfeste wie der Palilien mit ihren Hirsekuchen und Hirsekörbchen[6] hinausgehen bis zu ihrer Vorstufe, den Festen der Chthonischen, deren Grundcharakter ja der Vegetationszauber war? Chthonisch sind unsere griechischen Beispiele; Dieterich[7] hat gezeigt, wie Erde und Tote im Ritus zusammengehören. Auf Fasching liegt ganz verwandte Sitte, wenn im Vogtland, in Norddeutschland und Hessen die Hausfrau sieben- oder neunerlei Speisen, darunter Hirse und Honig, zusammenkochen muß[8]; auch die Pfannkuchen sind ja Opferkuchen, und bei ihnen ist die Verknüpfung von Kalendenbrauch und Fasching deutlich.

---

[1] Rohde *Psyche*5—6 I 238 Anm. 2.

[2] *Antike Wald- u. Feldkulte*[2] S. 226f. 248—253. Reuterskiöld *Entsteh. d. Speisesakramente* (1912) S. 124, über den Götzen der Hanifâh aus Teig „von allem, was der Pflug schafft und die Mühle mahlt" (Datteln, Milch, Butter). [3] Dieterich *Kl. Schr.* S. 500.

[4] Rohde5—6 I 304 Anm. 2, vgl. die *ἐλλύται* das. S. 250 Anm. 1.

[5] Rohde5—6 I 247 Anm. 1. Dieterich *Mutter Erde*[2] S. 48f.

[6] Preller-Jordan I 417. Wissowa[2] S. 200. Palilien Hirtenneujahr Deubner *NJb. f. d. klass. Altert.* XXVII 322ff.

[7] *Mutter Erde*[2] S. 11. 77f., vgl. den Bohnenbrei der *Kalendae fabariae*, Wissowa[2] S. 190; doch die Bohne, die eigentliche Totenpflanze (Dieterich *Kl. Schr.* S. 39 Anm. 4. Rieß in *PW.* I[2] 53), tritt in unserer Überlieferung von den Januarkalenden nicht hervor.

[8] Wuttke[3] S. 83, vgl. o. S. 375. Man wird für das Vogtland slawischen Ursprung voraussetzen und vielleicht beide Hauptübertragungsgebiete des Kalendenbrauches, das germanische und slawische, als an diesem Zuge beteiligt betrachten.

Weiter führt die Fortsetzung.[1] Am Neujahrsmorgen ziehen die Knaben zu je zwei und zwei[2] mit Salz und Olivenzweigen von Haus zu Haus; in jedem entbieten sie Gruß und guten Wunsch, ins Herdfeuer werfen sie eine Handvoll Salz und Olivenblätter; 'so viel Söhne, so viel Ferkel, so viel Lämmer' und überhaupt allen Segen wünschen sie. Das geschieht schon vor Sonnenaufgang; denn darauf heißt es, daß sie schon vor diesem Zeitpunkt eine Honigwabe oder sonst etwas Süßes essen, damit das ganze Jahr süß (angenehm) verlaufe, ohne Streit und große Mühe.[3] Der Kinderumzug ist eine jüngere Entwicklung; aber sonst spüren wir viel alten Kalendenbrauch. Das Opfer am Herd entspricht der südfranzösischen Spende an den Kalendenklotz, der Libation von Wein und Öl, bei der vom Hausvater der Jahranfangswunsch in ähnlicher Beziehung auf den Agrarkult gefaßt wird, wenn er Fruchtbarkeit für Frauen, für Schafe und Ziegen und reiche Fülle für Küche und Keller erfleht; wir konnten diesen Brauch schon bei Martin von Braga nachweisen. Der Ölbaum war den Chthonischen heilig; was von ihm kommt, ist kathartisch.[4] Mit ihm

[1] *Mane autem surgunt duo pueri ex illis, accipiunt ramos olive et sal et intrant per domos. Salutant domum: 'Gaudium et leticia sit in hac domo'; de illis frondibus et sale plenam manum proiciunt in ignem et dicunt: 'Tot filii, tot porcelli, tot agni'; et de omnibus bonis optant. Et antequam sol oriatur, comedunt vel favum mellis vel aliquid dulce, ut totus annus procedat eis dulcis, sine lite et labore magno.*

[2] So muß doch wohl die Stelle interpretiert werden; nur zwei wären selbst für das Rom von 1142 nicht ausreichend.

[3] Die letzten Worte *sine labore magno*, die wohl die subjektive Meinung Benedikts widerspiegeln, sind für das Lebensideal des Romano di Roma entzückend charakteristisch; nicht nur — nach Mommsens bekanntem Wort — war der *colonus* unter König Numa wie unter König Humbert derselbe, sondern auch der stadtrömische Spießbürger: z. B. Ov. *Fast.* I 186 ff.

[4] S. o. S. 120 Anm. 1. Bilfinger II 57 nach Chéruel. Vgl. Dieterich *Sommertag,* Kl. Schr. S. 338—343; das. S. 317 f. Ölbaum: Rohde *Psyche* I 5—6 S. 226 Anm. 3. II 5—6 S. 72 Anm. 1. Gruppe *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.* S. 893. Es ist eben die *εἰρεσιώνη* = *strena* (über diese: Deubner *Glotta* III 34—43). Herd auch in unserem Volksbrauch wichtige Zauberstelle: Wuttke 3 S. 89. Radermacher S. 100.

gehören die *laudes* zusammen; wir werden weiterhin sehen, daß sie an eine bekannte Reihe alter Frühlingslieder anklingen. Zuletzt die süße Festspeise, wie sie von altersher den Kalenden eignet[1] und hier spezifiziert wird: Honig ist die Speise der Chthonischen.[2] Auf den kultischen Ursprung dieser ganzen Reihe von Riten weist auch vielleicht die Tageszeit, vom Abend bis vor Sonnenaufgang: sie gilt auch im deutschen Volksbrauch als Zauberzeit.[3]

Bei der Verwandtschaft der Januar- und Märzkalendenfeier wird es kaum wundernehmen, wenn 1142 zu Rom die Mittfastenbräuche dem Neujahrstreiben recht ähnlich sehen.[4] Wieder findet ein Umzug der Kinder, der *scolares*, wie Benedikt hier sagt[5], statt. Ob man bei der Fahne, die sie tragen, gleich mit der Erklärung als Lebensrute bei der Hand sein darf, mag dahingestellt bleiben, wenn diese auch gerade in den Rahmen der Märzkalenden mit ihrem Vegetationsritus sich gut einfügen würde. Direkt ist sie uns für die Kalenden nicht bezeugt. Die *laudes* werden erst vor der Kirche, dann im Haus gesungen[6], sie richten sich an den Hausvater und sagen es

[1] S. o. S. 375; 377. Ov. *Fast.* I 186. Das Salz, noch heute im Brauch als Bestandteil der Herdriten fortlebend, hat ein Analogon z. B. in der *mola salsa* Serv. *Ecl.* VIII 82, vgl. Gruppe S. 889 Anm. 3.

[2] Rohde *Psyche*5—6 I. 304 Anm. 2, dazu S. 16 Anm. 1. 238 Anm. 3. Verwendung zur Lustration: Samter *Familienfeste der Griechen und Römer* S. 84—86.

[3] Wuttke[3] S. 57. 167 (ganz früh und nach Sonnenuntergang). Nahen der Unterweltsdämonen vor Sonnenaufgang: Verg. *Aen.* VI 255 sq., dazu Norden *Kommentar*[2] S. 204.

[4] *In media quadragesima scolares accipiunt lanceas cum vexillis et tintinnabulis. Prius faciunt laudes ante ecclesiam, deinde eunt per domos cantando et accipiunt ova pro beneficio illius laudis. Sic antiquitus faciebant.* Hier läßt Benedikt (s. o. S. 391) die vollständigen *laudes* folgen.

[5] Doch in der Überschrift und der des *laudes*-Textes: *laudes puerorum*, wie sie im Neujahrparagraphen (o. S. 396 Anm. 2) *pueri* heißen.

[6] Denn auf das *cantando* geht doch *illius laudis*. Daß der Hausgesang das Ursprüngliche ist, braucht nicht hervorgehoben zu werden; in der Verknüpfung mit der Kirche tritt die allmähliche Klerikalisierung hervor, die wir bei den Januarkalenden schon kennen lernten und hier nicht besonders behandeln. Bemerkt sei, daß in der Stadt Rom die

selbst, daß sie ursprünglich zum Jahranfang an den Märzkalenden gehörten[1]; für ihre Wünsche erhalten die Schüler eine Gabe: Eier, das alte chthonische Fruchtbarkeitssymbol.[2]

Es ist verständlich, daß die Mittfastenfeier von den nahen[3] *Kalendae Martiae*, zu denen ihre Bestandteile gehören, hergekommen ist. Um deren Überreste zu erkennen, müssen wir uns zunächst den *laudes* zuwenden, die ja auch an der *Cornomania* gesungen werden, aber, wie wir sahen, ursprünglich keinem der beiden Feste eigen sind, sondern den Märzkalenden. Von den Begrüßungsversen, die in der überlieferten Textgestalt die Schuljugend an die Gottheit und an Heilige, an den Papst und den Lehrer richtet und die dem Ganzen den Namen *laudes* eintrugen — die Begrüßungsverse sind echte *laudes* —, mögen wir hier absehen: es sind spätere Zusätze, die das alte Volkslied für christlich-kirchliche Anwendung zustutzten. Im lateinischen Texte, wo bereits ähnliche Ansprachen in Prosa und Rhythmus vorausgegangen sind, unterbrechen diese *laudes* nachher den Sinn und Zusammenhang der Lieder; im griechischen folgen die *laudes* auf das Frühlingslied, zu dem sie innerlich ebensowenig passen.[4] Denn alles übrige gehört und

*Kalendae Ianuariae* ganz vom Kirchenritus verschlungen worden sind: ihr letzter Rest sind die „Kinderpredigten" zwischen Weihnachten und Neujahr in S. Maria in Araceli, d. h. keine Predigten, sondern Aufforderung zur Freude über die Geburt des Erlösers, die in '*auguri*' ausklingt.

[1] S. o. S. 391 und weiter unten über ihren Inhalt.

[2] Mannhardt *Baumkultus*[2] S. 158 u. ö. Wuttke[3] S. 71. 118f. (vgl. o. S. 383. 397 Anm. 4). Dieterich *Sommertag*, Kl. Schr. S. 336 f. Ei mit Lichterkuchen beim Hekatemahl, bei dem die üblichen Opfer für die χϑόνιοι dargebracht werden: Rohde *Psyche*[5—6] II 84 Anm. 1; Nahrung und Opfer der χϑόνιοι: das. S. 126 Anm. 1; kathartisch: das. S. 407. Nilsson *Das Ei im Totenkult der Alten*, in dieser Ztschr. XI 530ff., bes. S. 544—546.

[3] Grenze von Mittfasten (Lätare): 1. März (wenn Ostern 22. März) bis 4. April (wenn Ostern 25. April); wenn Ostern am 22. März gefeiert wurde, fiel Lätare auf den 1. März.

[4] Die griechischen *laudes* hat Duchesne *Introd.* p. 111 suiv. ausgeschaltet ('*Suivent des chansons d'école*'); aber auch mitten darin Verse der Märzfeier: *Ἔξω Φεβρουάρι, ἔξω* (l. εἴσω) *ὦ Μάρτι. Ἀνέτειλεν τὸ ἔαρ, ποάζουσι τὰ πάντα.* Auf den Preis des Lehrers, in den diese Bruchstücke

stimmt zusammen[1], beide Lieder feiern Frühling und Märzkalenden. Mag der christliche Jahresanfang am 1. März[2] in den Jahrhunderten byzantinischen Einflusses auf Rom den äußeren Anlaß für die griechische Umdichtung gegeben und überhaupt die öffentliche Feier aufrechterhalten haben, nach dem, was wir von den lateinischen Märzkalenden wissen, wird

hineingeraten sind, folgen *laudes* auf Gott und Christus (p. 112), ein '*cathéchisme en vers alphabétiques*', d. h. Hymnus ABCdarius, von *A* bis *Θ* erhalten. '*Enfin les écoliers expriment leur joie d'avoir été mis en vacances pour chanter le printemps*', d. h. es folgt eine alte, noch deutlich den wirklichen Anlaß verratende Umarbeitung des 'Sommerliedes' der Kinder zu *laudes* an Papst Benedikt; der Schluß weist auf die Verknüpfung des Kirchlichen mit dem Volksmäßigen hin: *Ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς τὸ ἔαρ ἀνέτειλε καὶ φωτίσει ἀναστὰς κόσμον πάντα ὁ σωτήρ.* Den mangelnden inneren Zusammenhang zeigt die Reihenfolge: Haussegen, Schwalbenlied, Preis des Lehrers, Hymnus, *laudes* an den Papst und Christus. Zu der Winteraustreibung *Φύγε φύγε Φεβροάρι· ὁ Μάρτις σε διώκει* macht mich Weinreich auf Amulettbannsprüche wie *Φύγε πόδαγρα, Περσεύς σε διώκει* oder *Φεῦγε με μισουμένη· Ἀρλὰφ ὁ ἄγγελός σε διώκει* oder *Φεῦγε φεῦγ', ἰοῦ χολή, ὁ κορυδαλός σε ζητεῖ* u. ä. bei Heim in *Fleckeisens Jahrb. f. klass. Phil.* Suppl. Bd. XIX 480 f. aufmerksam.

[1] Duchesne l. c. p. 110 suiv. hat die Beziehung auf die Neujahrsfeier am 1. März nicht erkannt, wenn er das erste griechische Stück, dessen Ähnlichkeit mit den '*voeux exprimés par les écoliers au premier jour de l'an*' ihm auffiel, zu den *Kalendae Ianuariae*. das folgende '*au réveil de mars*' stellt; lateinische Begrüßungen des Papstes trennen davon das griechische Schwalbenlied, das sich inhaltlich gut anschließt.

[2] Der offizielle byzantinische Jahresbeginn ist der 1. September; doch der 1. März, bis Julius Caesar Anfang des bürgerlichen Jahres, war auch in christlicher Zeit — wenn auch der Zusammenhang mit dem alten römischen Neujahr abgelehnt wird (Grotefend) — ein verbreiteter Jahresanfang, so bei den Päpsten des V. Jahrh., Gregor von Tours, und in Rußland bis ins XIII. Jahrh. Nach Ideler *Handbuch d. mathem. u. techn. Chronologie* (1826) II 55 galt er bei den Römern als altherkömmlich (Lydus: *πάτριον*); das. S. 326 f. Noch in der Kaiserzeit besteht die Vorstellung, das Jahr fange im Frühling an. Damit hängt die Festsetzung des Weltschöpfungsdatums auf den 22. März zusammen: Martin von Braga *De corr. rust.* c. 10 p. 13 Casp., der das in seiner Schrift *De pascha* ausführt, wesentlich ebenso Beda *De temp. rat.* c. 6. Gallikanisch ist nicht der dem Gründonnerstag entsprechende 22. März, sondern das Osterdatum, der 25. März, das der Schöpfung. Vgl. *Pervig. Veneris* v. 2 *vere natus orbis est.* Verg. *Georg.* II 336 ff.

man nicht den ganzen Komplex auf hypothetischen griechischen Festbrauch zurückführen können.

Zu diesem Frühlings- und Jahresanfang des 1. März nun begrüßt das griechische Kinderlied Hausvater und Haus; mehrfach wird betont, daß das neue Jahr, daß der März gekommen, der böse Februar — mit ihm der Winter — vorüber ist. Leben[1], Kinder, Vieh — *πρόβατα, πτῆνα, ποῦλα* — genau wie an den Januarkalenden wünschen sie. Und die Weise geht über in das wunderschöne Schwalbenlied, eine Perle italienischer Volkspoesie des Mittelalters. Wem sind nun noch die Fäden verborgen, die von diesem Mittfasten- und Weißensamstagbrauch des Jahres 1142 und seinen deutschen und neugriechischen Parallelen — am 1. März wird die hölzerne Schwalbe mit dem Liede *Ἦρθεν, ἦρθε χελιδόνα* herumgetragen — zur Eiresione und zum rhodischen Schwalbenliede zurückführen?[2] Freilich klingt in Rom christlicher Ton aus den Wünschen an den *σωτὴρ ἀθάνατος*; doch die Wünsche selbst gehören zu den Kalenden.[3] Und wenn das Schwalbenlied mit jener Begrüßung den gleichen Geist atmet, erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, daß das Christliche spätere Zutat zu der ursprünglichen volksmäßigen Grundlage ist. Wieder heben die Sänger mit dem Gruß an alle Hausgenossen an: *χαίρετε πάντες ὧδε*; dann singen sie von ihrer Freude über die erste Schwalbe, die sofort den

---

[1] Darauf folgt nach Duchesnes Textherstellung *συγγένειαν καὶ τέκνα*. Gute Verwandtschaft? oder etwa *συγγόνους* zu emendieren? Überliefert *singinunta tegna.*

[2] Dieterich *Sommertag,* Kl. Schr. S. 338—345. Mannhardt *Antike Wald- u. Feldkulte*[2] S. 243—248. Wuttke[3] S. 62. 69—73. Schwalbe Frühlingssymbol: das. S. 120 f. Das Buch von Anitschkoff *Das rituelle Frühlingslied im Westen u. b. d. Slawen* kenne ich nur aus Deubners ausführlicher Inhaltsangabe in dieser Ztschr. IX 277 ff. 445 ff. X. 318 f. Jetzt Radermacher S. 114 ff.

[3] Von Duchesne *Introd.* p. 110 col. 2 note 2 ist der Zusammenhang mit dem *tot filii, tot porcelli, tot agni* des Januarkalendenwunsches bemerkt und der falsche Schluß daraus gezogen, das betreffende erste griechische Stück gehöre zu diesem Fest, o. S. 399 Anm. 1.

Gedanken an den Beginn der Feldarbeit auslöst. Das mittelalterliche Rom, zur Ackerbürgerstadt geworden, hat den Sinn des alten Vegetationsfestes am Frühlings- und Jahresanfang treu bewahrt.

Und das gilt auch vom lateinischen Liede, von dem die Strophen 2—4 und 14—20 ursprünglich scheinen.[1] Auf den Preis des Frühlings und der blühenden Flur (Str. 2—4) folgt die genaue Angabe des Zeitpunktes und Anlasses der Feier (Str. 14 sq.):

*Martius mensis instat ubique, quo deus auctor cuncta creavit*[2].
*quo nemus omne fundit odores, prebet et altis montibus umbram.*

Dann schildern begeisterte Strophen die Blütenpracht der Frühlingsnatur, die Freude des Landmanns an ihr, seine Hoffnung, der blühende Apfelbaum, die sprossende Saat werde reiche Frucht bringen. Dabei wird die Erntezeit lebhaft vergegenwärtigt; ist sie doch das Ziel des Vegetationsfestes. Das darf keine kritischen Bedenken erregen; Herbstverse, die sich auf ein Erntefest beziehen, sind nicht in das Lied der Lenz-

[1] Duchesne *Introd.* p. 113 hat den Einschnitt bemerkt, nur will er ihn nach Str. 11 statt 13 setzen. Und Hyperkritik ist es, eine ganze Reihe ursprünglich selbständiger Liedfragmente anzunehmen. Die Beziehungen auf Herbst und Ernte erfordern diese Erklärung nicht, sie sind aus inneren Gründen verständlich, s. u. Auszuschalten sind Str. 1. 5—12. 21—23, die lateinischen *laudes,* entsprechend den griechischen, nur viel ausführlicher. Mit dem Anfang, von dem sie durch das griechische Stück getrennt sind, mit dem aber die lateinische Enklave zusammengehört, bilden sie dieselbe Einheit wie die griechischen Zusätze. Zu Beginn des Ganzen Duch. p. 110 *Eya preces de loco* (was Duchesnes Konjektur *ioco* für einen Sinn ergeben soll, weiß ich nicht) mit Gebeten; dann Wechselgesang zwischen Lehrer und Schülern, die Papst, Lehrer und Rom preisen; dabei *Octo octobria, papa cum gloria:* Duchesne erinnert an das heutige Volksfest der Ottobrate, wodurch das Wort *octobria* nicht erklärt wird. Da wir vom Alter der Ottobrate nichts wissen, wollen wir das Problem nicht künstlich verdecken. Dann p. 111 *Aperite nobis portas, ad domnum papam venimus* usw. (Enklave im Griechischen); dies bildet die Brücke zum Beginn des großen lateinischen Liedes p. 113 *Euge benigne papa Innocenti.* Also keine '*morceaux sans rapport les uns avec les autres*' oder Reste eines '*cahier de chansons*' der Jugend, sondern ein sehr volkstümlicher alter Liedertext in der Überarbeitung für ein christlich-populäres Fest unter Beteiligung des Papstes. [2] S. o. S. 399 Anm. 2.

feier vermengt.[1] Wir haben ein gutes Beispiel der Ansage des Frühlings, des „Sommersingens“ vor uns, den Frühlingseinzug, den bei uns in Deutschland, landschaftlich mannigfach wechselnd, irgendein vorhandener Festtag angezogen hat; in Rom zeigt aber das Lied, abgesehen von seinen starken Analogien zu anderen antiken Frühlingsliedern und den Kalendenbräuchen, noch selbst den Festtag, zu dem es gehört: die *Kalendae Martiae.*

Das vierte der von Benedikt beschriebenen römischen Volksfeste, die *Cornomania* am Samstag nach Ostern, ist wohl der eigenartigste aller klerikalisierten Volksbräuche und zugleich das älteste der Narrenfeste[2], da es vor dem Papst auf dem Lateransplatz begangen wird.[3] Hier kommt es nicht auf seine mehrfach geschilderten Einzelheiten an[4], sondern auf den bodenständigen Grundcharakter, der von der Geistlichkeit[5] durch Zutaten und Umwandlungen verfälscht wurde und nachweisbar im Lauf der Jahrhunderte eine Veränderung erfuhr. Klerus und Volk von Rom, in Benedikts Schilderung nach den 18 Diakonien geordnet, bildet Publikum und Chor zugleich. Nach

[1] So Duchesne *Introd.* p. 113: so beanstandet er Str. 16 *gignit et arbor dulcia poma:* nur das *gignere* bezieht sich auf die Zeit des Festes, wie Str. 19 *gaudet arator carpere fructum* nur das *gaudere* auf künftige Ernte; warum man, wenn Str. 17 früh die Wiesen bereift sind, noch keinen Vogelsang hinter den Hecken hören könne, der Str. 20 geschildert wird, ist für Italien nicht einzusehen. Und daß gar (Str. 15) im Frühling der Wald nicht dufte noch schatte, ist erst recht unrichtig. Das kleine Lenzlied hält richtig interpretiert allen Angriffen der Kritik gegenüber stand.

[2] Über diese, die sich besonders in Frankreich aus der Feier der Januarkalenden entwickeln, handelt Bünger S. 86—102.

[3] L. c. II 171 *omnes expectant domnum papam in campo ante palatium sub Follonica. Cum autem noverit domnus papa omnes venisse, descendit de palatio ad destinatum locum, ubi accipiende sunt laudes Cornomanie.* Später gibt der Papst für die von einzelnen Diakonien gespendeten Tiere Gegengaben, s. u.

[4] Für diese verweise ich besonders auf Fabre *Tr. Lille* p. 18—23 in den Noten zu seinem Abdruck, Duchesne *Introd.* p. 107—109 und Lapôtre l. c. p. 345—349.

[5] Johannes Diaconus *MG. Poet.* IV p. 870 Str. 3 nennt das Fest im Prolog v. 12 *sacerdotalis ludus.*

der einfacheren Form des IX. Jahrhunderts singt die *scola cantorum*, geführt von ihrem Prior, Lieder, wohl dieselben, die uns von der Märzfeier bekannt sind; dieser Prior, der mit einem hörnerartigen, aus Blumen gewundenen Kopfputz auftritt und das *phinobolum*, eine Art Schellenbaum, schwingt, führt einen Tanz auf. Bei Benedikt tritt an die Stelle des einheitlichen Gesangs der *scola cantorum* und der Festleitung durch ihren Prior eine gleichzeitige und gleichartige Feier durch jede der Diakonien, die Leitung der *laudes* ist auf deren Erzpriester übergegangen, die scherzhaften Funktionen und Attribute auf ihre *mansionarii*. Nachher werden mit allerlei komischen Riten von einem Erzpriester, der rittlings auf einem Esel reitet, Geschenke eingesammelt[1], in einzelnen Diakonien haben sich dabei offenbar Reste alter Sitte erhalten, sie geben ein Füchslein, das davonläuft, einen Hahn[2], einen Damhirsch *(damulam)* und empfangen vom Papst byzantinische Goldstücke, wie sie damals in Rom kursierten. Alle Diakonien legen vor dem Esel, auf dem der sammelnde Erzpriester rittlings sitzt, Kränze nieder.

Masken und Kränze, Tanz und Scherz, Gabe und Gegengabe erinnern an die Kalendenfeier, zu der die *laudes* mit ihrem Frühlingsanfangsgesang und Schwalbenlied ursprünglich gehören. Man weiß nichts über das Alter der *Cornomania;* doch die zentrale Stellung, die in ihrer wesentlich einfacheren, aus dem IX. Jahrhundert bekannten Gestalt die päpstliche *scola cantorum*, die von Gregor dem Großen gegründete Pflanzschule

---

[1] Ursprünglich (bei Joh. Diac.) gehörte offenbar auch das Einsammeln zu den Funktionen des *prior scolae cantorum*, der auf einem Esel reitend auftrat; der damalige Vertreter wird deshalb *scurra Crescentius* genannt und mit Silen verglichen. Über die *corona cornuta:* Fabre *Tr. Lille* p. 19 note 4. — Bonitho *ad amic.* l. VII p. 84 sq. Jaffé über die mehr als 60 *mansionarii* in St. Peter (d. h. *mans. scholae confessionis b. Petri:* Kehr IP. I 140 n. 24), *laici coniugati et plerique concubinarii,* die *barba rasati et mitras in capite portantes* sich für Priester und Kardinäle ausgaben. [2] Vgl. o. S. 393 Anm. 2.

des römischen Klerus, einnimmt, vermag die Überarbeitung der *laudes*, ihre gleichzeitige Übertragung auf verschiedene Feste und zugleich vielleicht den Übergang des alten Festliedes in ein Kinderlied[1] einigermaßen zu erklären. Nun wissen wir, warum die Zusätze zugleich mit den der Klerikalisierung entsprechenden *laudes* auf die Gottheit, den Papst und Rom auch den Preis des Lehrers enthalten: das ist der Festleiter, der Prior der Sängerschule, und deshalb ist auch von dieser, vom Lernen und von Ferien so viel die Rede. Und da das umgearbeitete Lied so recht Eigentum und Wahrzeichen der *scola cantorum* geworden war, die auch den griechischen Text traditionell bewahrte, wurde es — ursprünglich neben den Märzkalenden, deren Feier bald mit Mittfasten zusammenfiel oder auf dieses verlegt wurde — auch an der *Cornomania* gesungen. Alter Volksbrauch, der Nachklang antiker *sacra*, lebte in christlicher Vermummung fort, weil sein wahres Wesen längst unkenntlich geworden war.[2]

Wichtiger noch ist, daß dieser öffentlichen, wegen der Beteiligung des Papstes und der Kurie kann man sagen staatlichen Feier der *Cornomania* ein häusliches Privatfest entsprach, wie die *Kalendae Ianuariae* und andere antik römische Feste[3] die gleiche Zweiteilung gezeigt hatten. Wenn alles Volk nach Hause gegangen ist, macht sich der *mansionarius* jeder Diakonie, ohne seine scherzhafte Festvermummung abzulegen, mit einem Priester und zwei Gefährten auf, allen Familien Gruß und Haussegen zu entbieten, *iocando sicut prius et sonando*

[1] Doch brauchen die beiden anderen Zeugnisse für Übergang des Kalendenfestes in eine Kinderprozession aus Dôle und Salerno nicht notwendig von Rom abhängig zu sein, obwohl das chronologisch möglich wäre; dort wird ähnlich wie hier die *strena* klerikalisiert. Man kann auch, zumal da es sich in beiden Fällen um die Januarkalenden handelt, jedesmal an selbständige Entwicklung denken.

[2] Als Zweck gibt Joh. Diac. (s. o. S. 402 Anm. 5) an: *quo sacerdotalis ludus designet misterium.*

[3] Besonders die Palilien (vgl. o. S. 395 Anm. 6), über deren Beziehung zu dem Märzfest zu handeln jenseits unserer Aufgabe liegt.

*phinobolum*; sie bringen Weihwasser, *nebulas* = Waffeln und Lorbeerblätter. Der Priester grüßt das Haus und besprengt den Boden mit Weihwasser, er wirft Lorbeerblätter auf den Herd und spendet den Kindern *de nebulis*. Damit auch mystisch-dunkle Formelworte, Reste alten Zauberspruches, nicht fehlen, singt der *mansionarius*:

*Iaritan, Iaritan, iarariasti;*
*Raphayn, Iercoin, iarariasti.*[1]

Und zum Schluß empfangen die Begrüßer vom Hausvater eine Geldgabe.

Hier ist nun alles klar, die wesentlichen Riten sind uns ganz entsprechend alle begegnet: es ist die *lustratio*, die wir von den *Kalendae Ianuariae* und *Martiae* kennen. Daß sie ursprünglich zu diesen, bei denen sie in unserer antiken Überlieferung zurücktritt, gehörte, beweist das in den *laudes* erhaltene Festlied. Vielleicht liegt hier die Lösung des Rätsels, wie die Märzkalendenbräuche auf die *Cornomania* übertragen sind; wollte man sie durch eine Osterlustration ersetzen? Auffallend bleibt dann die Wahl des Samstags nach Ostern, und wenn der letzte Rest der *Cornomania*, wie jedem, der Ostern in Rom verbracht hat, bekannt, auf dem Ostersamstag verblieben ist[2], so hat man das wohl gefühlt und korrigiert. Hier tritt denn auch der kathartische Lorbeer hervor, der zu Neujahr durch die gleichbedeutende Olive ersetzt war, aber recht

[1] Benedikt sagt: *mansionarius barbarice cantat metros*. Über das Eindringen der Magie vgl. Dieterich *Abraxas*[2] S. 150, doch ist es mir nicht gelungen, eines dieser hebräisch anklingenden Worte — vielleicht zu *Raphayn* die רְפָאִים zu vergleichen, Grundbedeutung s. Wellhausen *Isr. u. jüd. Gesch.* S. 103 — in Zaubertexten zu finden. Vielleicht ist ein Kenner glücklicher. Vgl. jetzt P. Karge *Rephaim. Die vorgeschichtl. Kultur Palästinas u. Phöniziens* (1918).

[2] Auf diese Häuserlustration mit Weihwasser, bei der der *parroco*, begleitet von seinem *mansionarius (sagrestano)*, auch den Festkuchen und die Eier segnet und seine Gabe erhält, wies Duchesne *Introd.* p. 108 suiv. hin; ich fand den Brauch z. B. auch in Acquapendente. Der Weihwasserwedel hat die 1142 noch vorhandene εἰρεσιώνη ersetzt.

eigentlich zu den Kalenden gehört; und daß dem Gruß und Segen, den der Priester entbietet, die Begrüßung des Hausherrn in den *laudes* mit ihren uralten Formeln und Anschauungen zugrunde liegt, ist wohl augenscheinlich. Gelungen aber ist die Übertragung nicht völlig; auf dem alten wie dem neuen römischen Neujahr blieben unausrottbar große Stücke der Kalendenriten. Auch der Dreikönigsabend mit der Befana gehört teilweise, mit Lärm und Straßentreiben als öffentlicher, mit den *strenne* — hier hat sich, wie im französischen *étrennes*, der Name noch erhalten — als privater Feier in den Kalendenfestkreis; und auch die Verschmelzung des personifizierten Festdatums der Befana mit der Jahresalten, der Anna Perenna, vermag bei deren nahen Beziehungen zum Jahranfangsfest nicht zu verwundern. Epiphanias als das ältere Geburtsfest Christi (vor 354) zog die Kalendensitten nach denselben Gesetzen an wie das jüngere Weihnachtsfest.

Und auch der Ursprung eines anderen Festes erhält durch den römischen Volksbrauch von 1142 etwas Licht: der Karneval. Der Name geht etymologisch nicht, wie noch A. Dieterich[1] wollte, auf den *carrus navalis* der Isis zurück; der Tag heißt wirklich so, weil die Fasten anfangen und der Fleischgenuß aufhört: *carnelevare, carnelevamen, carnelasciare, carnisprivium* im Mittelalter. Dagegen ist viel Germanisches im deutschen Karneval nachzuweisen: die Austreibung Balders scheint

---

[1] *Abraxas*[2] S. 104. *Kl. Schr.* S. 465. 486 f. 499. Usener *Sintflutsagen* (1899) S. 119 f. 126; dazu Körting *Etymol. lat.-roman. Wörterbuch* nr. 1974. Dagegen V. Michels *Studien über die älteren deutschen Fastnachtspiele* (Quellen u. Forsch. z. Sprach- u. Kulturgesch. von Brandt, Martin, Schmidt, Heft 67, 1896) S. 94 f. W. Meyer-Lübke *Roman.-etymol. Wörterbuch* (1911) S. 134 nr. 1706. C. Clemen *Der Ursprung des Karnevals* in dieser Ztschr. XVII 147—150. Fehrle *Deutsche Feste u. Volksbräuche des Mittelalters* (1917) S. 31 ff. — Über Schiffsumzüge (Chronik von St. Trond zu 1133, *Mon. Germ.* SS. X 309 sq.) und ihre römische Grundlage: Helm I 388 f.; dagegen Clemen S. 149 Anm. 1.

die Grundlage.[1] Wirklich die letzte? Wir sehen die Austreibung des alten Jahres in den römischen Märzkalenden weithin in die Ferne wirken und germanische Vegetationsriten an sich ziehen oder entwickeln. So hat man auch für die Fastnachtsbräuche auf das „germanische“ Totenfest zur Wintersonnenwende verwiesen.[2] Die Parallele der von den Januar- und Märzkalenden ausgehenden Reihen der Festbräuche, wie sie oben in der Tradition verfolgt sind, erklärt wohl dies Verhältnis. Nicht durchaus Abwanderung der *Kalendae Ianuariae* auf Fasching ist erfolgt, sondern die parallele Feier der Märzkalenden bildet den Ausgangspunkt, an den sich Januarkalendensitte leicht anschließen konnte. Und die Züge der Saturnalien im Faschingstreiben, von denen früher dessen Interpretation ausging[3], erläutert nun Nilssons Nachweis, daß sie von den spätrömischen Januarkalenden aufgenommen worden sind: mittelbar von diesen her kamen sie in den Karneval. Aus römischem Jahranfangsbrauch stammen im Fasching, wenn auch auf deutschem Boden vielfach in eigentümlicher, religionsgeschichtlich interessanter Weise ausgestaltet[4], das Austreiben des Todes, d. h. Vegetationsgeistes[5] oder alten Jahres mit dem Einholen des neuen, der Kampf zwischen Sommer und Winter[6],

---

[1] So Friedrich Kauffmann *Balder. Mythus u. Sage nach ihren dichterischen u. relig. Elementen untersucht* (Texte u. Unters. z. altgerm. Religionsgesch. I, 1902) S. 292. Clemen S. 139—158 weist die Grundlage des Karnevals in primitiven Fruchtbarkeitszaubern mit reichem vergleichenden Material nach, vgl. auch Kauffmann.

[2] Michels S. 96; über Fastnachtsspiele u. Todaustreiben im Februar das. S. 93—107; Kauffmann S. 281—292.

[3] Gegen Kauffmann S. 282 u. a. sucht Clemen S. 139—143 die Saturnalienparallele zu entkräften.

[4] Dafür kann auf die grundlegenden Ausführungen von Clemen verwiesen werden, die trotz der abweichenden Ansicht von der Entstehung des Karnevals ihre Bedeutung behalten; ich schließe mich seiner Klassifikation der Einzelzüge an, nur ohne auf deren Teilung in solche, die auf primitiven Brauch zurückgehen, und andere, bei denen das nicht unmittelbar erweislich ist, zurückzukommen.

[5] Clemen S. 144f. [6] Ebd. S. 145f.

Umzug, Verkleidung — Tiermasken, teilweise unsittliche Frauentrachten —, Tanz und Lärm[1], ebenso wie Gelage und Festspeisen.[2] Der Karneval ist ursprünglich Fruchtbarkeitszauber[3], weil er ursprünglich Kalendenfeier ist.

So wenig ich zuständig bin, über die Bedeutung der *Kalendae Ianuariae* (und *Martiae*) in der römischen Religionsgeschichte zu handeln, muß ich doch mit allem Vorbehalt die Ergebnisse zusammenfassen, die unser Verfahren, die methodische Scheidung realer und literarischer Tradition und der Vergleich der tatsächlichen Überlieferung über die Ausläufer der Januar- und Märzkalenden, gebracht hat. Von Unrömischem, das in der Kaiserzeit mit der nationalen Feier verschmolzen ist, kommt die Tiermaskerade in Betracht; sie bedeutet die Attribute einer keltischen und einer orientalischen Gottheit und konnte sich organisch einfügen, weil überhaupt bei den Kalenden dämonische Mächte hervortreten. Im übrigen können wir von den fremden Zutaten, orientalischen und germanischen, absehen und uns auf die Frage beschränken, welcher ursprüngliche Grundgedanke die Einzelbräuche, die sich abzweigen und verselbständigen, erklärt und zusammenhält. Manchmal tritt

[1] Clemen S. 154—158; Belege für Tierfelle am besten bei Du Méril *Hist. de la comédie ancienne* I 75 in den Noten. Wenn Clemen S. 148 es für fraglich hält, ob der Festzug an sich schon ein Problem bilde, so ist die Frage im Zusammenhang mit den Kalendenriten und in Anbetracht des Alters dieses Brauches sicherlich zu bejahen (St. Trond 1133!). Halbnackte Frauen St. Trond: Clemen S. 152f. Vgl. auch den spanischen, nicht einem bestimmten Termin zugeschriebenen Maskenbrauch o. S. 123f.

[2] S. o. S. 395, vgl. Michels S. 96; auch Kauffmann S. 291 nimmt ein ursprüngliches Opferfest an. Auch daß man die Festspeise vor Sonnenaufgang essen muß (Wuttke[3] S. 83), zeigt ihre kultische Bedeutung, die aber nicht ausschließlich germanisch sein kann. Auf den von Clemen S. 147 besprochenen Fruchtbarkeitszauber mit der Lebensrute weise ich hier nur hin, da er zu den germanischen Amalgamen gehören kann; der Sonderzug der Schiffsprozession hat wohl keine so grundsätzliche Bedeutung (o. S. 406 Anm. 1), daß er besonders zu erörtern wäre. Hier wird man allerdings an Isisfeste denken.

[3] Clemen S. 154.

der Gedanke des Vegetationsfestes schärfer hervor, manchmal der des Totenfestes, meist gehen beide ineinander über. Sie sind ja untrennbar: die chthonischen Mächte sind die Seelen, die in der Erde leben und aus ihr ans Tageslicht steigen: „die Toten drunten, die Geister oder Seelen, wenn man will, befördern das Emporkommen der Frucht; man betet zu ihnen, sie heraufzusenden".[1] Aus der Volksreligion ist der tiefsinnige Gedanke von der Einheit des Todes und des Lebens in die Spekulation der Weisen aller Zeiten übergegangen: der Orkus ist der *λαμβάνων καὶ διδούς*, ein Gedanke, den noch Schopenhauer aufnahm.[2] So ist der Grundgedanke des Jahranfangsfestes nicht von vornherein bloß ein Vegetationszauber[3], sondern es gehört zu den chthonischen Februarlustrationen, wie die positive Seite zur negativen. Das Ursprüngliche ist die häusliche Feier: Lustration des Herdes mit Feuer und Lorbeer, die gerade hier doch wohl nicht so nebensächlich und selbstverständlich sein dürften, wie Nilsson[4] will; Begütigung der Seelendämonen durch die Speise, die ihnen als den Spendern der Fruchtbarkeit lieb ist: Süßes, Eier und Feldfrüchte, aus denen die Festkuchen gebacken werden, und die man die Nacht hindurch stehen läßt — daher die „Fastenspeise" dieses Festzyklus; Begütigung durch Tanz und Masken, welche die Dämonen darstellen[5]; auch die vermummten Gestalten, die Alter

---

[1] Dieterich *Mutter Erde* S. 48, vgl. Rohde *Psyche*$^{5-6}$ I 246 ff. zu S. 204 ff.

[2] Fr. Boll *Die Lebensalter* (1913) S. 48 f.; vgl. über das ewige Empordringen des Volksglaubens aus den Tiefen in die höchsten Regionen des Geisteslebens Dieterich *Kl. Schr.* S. 320.

[3] K. Breysig *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer* (1905) S. 176 f. macht einen Unterschied zwischen Geist (Seelengeist) und Tierdämon; s. dagegen Dieterich *Kl. Schr.* S. 420.

[4] S. 61 ff., s. o. S. 118. Über Feuer im altrömischen Neujahrsfest vgl. Deubner *NJb. f. d. klass. Altert.* XXVII 327 f., der in dieser Ztschr. XIII 490 mit Recht betont, daß sich zuerst der Ritus bildet und erst spät an bestimmte Gottheiten anschließt.

[5] Dieterich *Kl. Schr.* S. 317 f. 420, vgl. S. 336 f.

(Tod) und Jugend, Winter und Frühling, altes und neues Jahr[1] symbolisieren, sind Fruchtbarkeitsdämonen[2], und der Lärm soll sie auch hier scheuchen. Sie sind die Segenspender; deshalb und nicht aus sentimentalem Naturgefühl feiert man das Frühlingsfest, deswegen schweifen im Festlied die Gedanken von der Blüte zur Ernte. Den chthonischen Mächten gilt der Segenswunsch in uralten, wunderbar lebenskräftigen Formeln und poetischen Motiven, und dem Wunsch oder Gebet entspricht an magischer Kraft die Gabe an die Verkörperung der heiligen Mächte der Tiefe, aus denen schließlich Vermummte und Kinder geworden sind. Der Symbolik von Natur und Menschenleben entspricht es, daß dies Vegetationsfest besonders als Jahresanfang fortbestand[3] und allen Anfangszauber auf sich konzentrierte, soweit er nicht schon gegeben war. Manches hat sich vielleicht schon in Rom vom alten Ritus abgelöst, wie das Fest der Anna Perenna und des Mamurius Veturius, anderes mag dort zeitig zurückgetreten sein, was der provinziale Römer, besonders wenn er enger mit dem Landbau verbunden blieb, getreuer bewahrte; daß der Sinn des chthonischen Fruchtbarkeitsfestes noch 1142 in Rom aus allen Verunstaltungen hervorscheint, beweist, daß die Kalendenfeier eine feste Grundlage im Volksempfinden hatte.

---

[1] Auf solche Parallelen weist Boll *Lebensalter* S. 5f. hin.

[2] Dieterich S. 337. Der Parallelismus von Januar- und Märzkalendenbrauch ergibt, daß Maskierung zum ursprünglichen Ritus gehört hat, obwohl Nilsson die historischen Typen der Januarkalenden als spätere Zutaten erwies. Verwandtes Wesen zeigen die *Compitalia*, die nach Nilsson stark auf die Januarkalenden gewirkt haben: vgl. v. Domaszewski in dieser Ztschr. X 336f. Dieses Verhältnis zu entscheiden, muß ich den römischen Religionshistorikern überlassen.

[3] Auch in Athen fiel das Anthesterienfest, an dem die Toten in das Reich der Lebendigen heraufkamen, in das Frühjahr: Rohde *Psyche* I 5—6 S. 216. Das Bild des indogermanischen Jahranfangsfestes mit seinen Waffentänzen, wie es Usener *Rh. Mus.* 49 S. 464—471 (= *Kl. Schr.* IV 189—194); *Sintflutsagen* S. 74f. erkannte, tritt in der Kalendentradition auch für die Römer mit deutlichen Zügen hervor.

# II Berichte

## 1 Griechische und römische Religion 1911—1914

Von Ludwig Deubner in Freiburg i. Br.

(Schluß von S. 204.)

Für den letzten Hauptabschnitt dieses Berichts, dem wir uns nunmehr zuwenden, habe ich diejenigen Arbeiten zurückgestellt, die allgemein religionsgeschichtlich orientiert sind und mehr oder weniger unter dem Gesichtspunkt einer Formenlehre des volkstümlichen religiösen Denkens betrachtet werden wollen. Sie sind einmal dazu bestimmt, als Bausteine einer Geschichte der religiösen Vorstellungen und Handlungen überhaupt zu dienen und den letzten Sinn aller religiösen Phänomene enträtseln zu helfen, zum anderen aber beabsichtigen sie, die Tatsachen der antiken Religion durch weiteren Umblick verständlich zu machen. Einige allgemeinere Werke, die sich mit dem antiken Material nur im Rahmen der universalen Religionswissenschaft befassen, sind hier mit aufgenommen.

Dieterichs 'Mutter Erde' ist in neuer Auflage erschienen, die R. Wünsch besorgt hat[1] (15 S. Nachträge). — Ein Programm W. Gundels[2] gibt nicht nur für die volkstümlichen Anschauungen von den Sternen als leblosen Körpern, Tieren und Menschen aus allen Teilen der Erde reiche Belege, sondern verfolgt auch mit nachfühlendem Verständnis die mannigfachen Wege, auf denen das primitive Nachdenken zu den aufgezeigten Vorstellungen gelangte, und beleuchtet die Verwendung dieser Vorstellungen im Märchen.

---

[1] A. Dieterich *Mutter Erde,* 2. Aufl., Leipzig u. Berlin 1913.

[2] W. Gundel *Die naiven, religiösen und philosophischen Anschauungen vom Wesen und Wirken der Sterne,* I. Teil, Progr. des Landgraf-Ludwigs-Gymn., Gießen 1912.

Eine ganz ausgezeichnete Leistung ist Chr. Blinkenbergs Buch über den Donnerkeil.[1] Hier werden die zwei Formen, unter denen der Donnerkeil angeschaut wird, Stein (Axt) und Blitzbündel, auf ihren Ursprung und ihre geographische Verbreitung untersucht, wobei ihre Entwicklung, Kreuzung und Verbindung in der einleuchtendsten Weise behandelt werden. Die Vorstellung vom Donnerstein wird aus der Steinzeit hergeleitet, wo der den Baum zersplitternde Blitz das Bild der Steinaxt hervorrufen mußte, während auf den baumlosen Ebenen Mesopotamiens das feurige Zickzack den Eindruck bestimmte und im Blitzbündel festgehalten wurde. Der Verfasser rechnet durchaus mit einer Verbreitung der in Betracht kommenden Vorstellungsformen von Volk zu Volk, wie mir scheint mit Recht. Von besonderem Interesse ist die von ihm nachgewiesene Tatsache, daß die von den Griechen ausgebildete Form des Blitzes sich in der buddhistischen Kultur Tibets und Japans wiederfindet, eine Tatsache, die angesichts der Turfanfunde und der durch sie gewonnenen Erkenntnisse nicht befremdet. Von Einzelheiten hebe ich hervor, daß in der Szene vor den Doppeläxten auf dem Sarkophag von Hagia Triada eine Anrufung des Blitzgottes erkannt wird, und daß für die schon von Usener und anderen ausgesprochene Erklärung des Poseidondreizacks als Donnerkeil durchschlagende Belege beigebracht werden. Den Iuppiter Lapis muß man, wie ich glaube, vom Donnerkeil trennen.[2] Bemerkenswert ist von allgemein religionsgeschichtlichem Gesichtspunkte aus die Art und Weise, wie der zunächst nur gegen den Blitz schützende Donnerstein den Charakter eines universalen Apotropaions und Talismans annimmt. — Mit großer Gelehrsamkeit, aber ohne wirklich zwingende Gründe verficht W. H. Roscher[3] die These, daß

[1] Chr. Blinkenberg *The Thunderweapon in Religion and Folklore*, Cambridge 1911. [2] Vgl. *Neue Jahrb.* XXVII 1911, 333 ff.

[3] W. H. Roscher *Omphalos, eine philologisch-archäologisch-volkskundliche Abhandlung über die Vorstellungen der Griechen und anderer Völker vom 'Nabel der Erde'*, Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. XXIX 9, Leipzig 1913.

im Branchidenheiligtum von Milet und an anderen Stätten des apollinischen Kultes Omphaloi wie der delphische, aber unabhängig von diesem, existiert hätten zum Zeichen, daß mindestens einige der betreffenden Örtlichkeiten — wie Delphi — als Mittelpunkt der Erde betrachtet worden wären. Diese Vorstellung von der Erdmitte sucht R. in einem besonderen Abschnitt im Gegensatz gegen J. Harrison als die mit dem delphischen Omphalos ursprünglich verbundene nachzuweisen, indem er die von der englischen Archäologin vorgetragene Deutung des Omphalos auf das Grab des Python bekämpft. Die Frage scheint mir nicht endgültig gelöst.[1] Dankenswert und lehrreich ist die Zusammenstellung der gesamten Zeugnisse für die Vorstellung einer Erdmitte, besonders soweit die nichtklassischen Völker in Betracht kommen. Zwei weitere Abhandlungen des unermüdlichen Gelehrten bringen zu der Omphalosfrage eine Fülle von Nachträgen.[2] Die erste bezieht sich bereits auf den von Courby im 'Adyton' des delphischen Heiligtums aufgefundenen archaischen, vielleicht ursprünglichen Omphalos aus Poros (Höhe $27^1/_2$ cm).[3] Von der zweiten seien besonders die Ausführungen über Jerusalem und Golgatha als Mittelpunkt der Erde hervorgehoben. Die Beziehung des auf Pinakes und Vasenbildern erscheinenden eleusinischen Omphalos auf Athen als Mittelpunkt der Erde (63ff.) kann ich nicht für richtig halten. Die Erklärung muß methodischerweise davon ausgehen, daß der Omphalos auf der Mehrzahl der Darstellungen in enge Verbindung mit Dionysos gesetzt ist; daher

---

[1] Vgl. Nilsson *DLZ* 1914, 332ff. [S. auch unten Miszelle Schwendemann. W.]

[2] W. H. Roscher *Neue Omphalosstudien, ein archäologischer Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft,* Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. XXXI 1, Leipzig 1915. — Ders. *Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern, bes. den semitischen, ein Beitrag zur vergl. Religionswiss., Volkskunde u. Archäol.*, Sächs. Sitzungsber. LXX 1918, 2, Leipzig 1918.

[3] Vgl. F. Courby *L'Omphalos Delphique, Compt. rendus de l'acad. des inscr.* 1914, 257ff., Abbildung auf S. 268.

wird J. Harrison das Richtige treffen, wenn sie annimmt, daß dieser Gott den delphischen Omphalos mit nach Eleusis gebracht habe. Auch der Auffassung des etruskisch-römischen *mundus* als Mittelpunkt der Erde (88ff.) vermag ich nicht zuzustimmen.[1]

Zwei Arbeiten beschäftigen sich mit dem Gebrauch und der Bedeutung des Kranzes.[2] Das Kleinsche Programm ist wegen des gesammelten Denkmälermaterials brauchbar. § 1 behandelt den Kranz beim Gottesdienste, § 2 beim Symposion, § 3 bei der Hochzeit, § 4 im Totenkult, § 5 bei den Agonen. Vorausgeschickt ist ein einleitendes Kapitel über Zweck und Ursprung des Kranzes, in dem seine kathartische und apotropäische Bedeutung zwar stellenweise richtig fixiert, aber nicht scharf und tief genug entwickelt wird. — Besser ist die glückbringende und deswegen apotropäische Kraft des Kranzes von Köchling ins Licht gesetzt worden. Sie ist unbedingt die primäre, und es bedarf einer nochmaligen, eindringenden Untersuchung, wie weit daneben die bindende in Betracht kommt, von der dann ebenfalls die apotropäische abgeleitet werden kann. Es hätte der Arbeit zum Vorteil gereicht, wenn der Gebrauch des Kranzes von seiner Bedeutung und anderseits die Kulthandlungen von den Zauberriten nicht getrennt worden wären. Jetzt findet man das Hochzeitsritual im Kultkapitel, die Geburtsbräuche dagegen im Zauberkapitel, und erstaunt fragt man sich, weswegen die römischen Feste zum Zauber gesetzt sind. Überhaupt hätte nur bei anderer Anordnung eine gewisse Geschlossenheit der Linienführung erzielt werden können. Die vorliegende Darstellung ist zerhackt, und es fehlt auch an der nötigen Klarheit und Feinfühligkeit in der Einordnung des einzelnen.

E. Küster gibt im zweiten Teile seiner Erstlingsschrift[3]

[1] Vgl. auch Nilsson *DLZ* 1916, 75f.

[2] J. Klein *Der Kranz bei den alten Griechen,* Progr. des Kgl. humanistischen Gymn. Günzburg 1912. — J. Köchling *De coronarum apud antiquos vi atque usu,* Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XIV 2, Gießen 1914.

[3] E. Küster *Die Schlange in der griech. Kunst u. Religion,* Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XIII 2, Gießen 1913.

einen Überblick über die mannigfachen Funktionen und Eigenschaften der Schlange in der griechischen Religion. Behandelt wird ihr chthonischer Charakter (Seelen, Heroen, Erddämonen), ihre Beziehung zur griechischen Götterwelt, ihre mantisch-medizinische Bedeutung, ihre befruchtende Wirkung und ihre Beziehung zum Wasser. Das Verdienst der Arbeit liegt in der Zusammenfassung unseres Wissens und besonders in der ausgiebigen Verwertung des archäologischen Materials. — Die sexualsymbolische Bedeutung des Fisches hat R. Eisler nachzuweisen und 'psychoanalytisch' zu erklären versucht.[1] Die Zeugnisse für das griechische Altertum sind nicht durchschlagend. Zu den erbaulichen Belegen aus neuerer Zeit füge ich das hochmoderne dadaistische Gedicht von Kurt Schwitters 'Nächte' in dem Heft 39/40 der 'Silbergäule', Hannover 1919, S. 9f. — Die Rolle, die das Pferd im griechischen Totenglauben spielt, hat L. Malten einer erschöpfenden Bearbeitung unterzogen.[2] Etwas zu abstrakt scheint mir seine Formulierung, wonach Todesdämon und Toter, 'weil sie begrifflich zusammengehören', beide in Gestalt des Pferdes auftreten; 'wir kommen in eine Periode hinauf, deren primitives Denken zwischen dem Töter und dem Toten noch nicht verstandesscharf differenziert, darum nicht, weil beide einem gleichen Wesenszustande angehören, dem alles Lebende als eine geschlossene Einheit gegenübersteht' (S. 248). Ich würde lieber sagen, daß der Tote selbst ein Todesdämon ist und vielleicht der älteste.

Den Gebrauch der Milch im antiken Kultus erörtert K. Wyß[3] in besonnener Weise und erklärt ihn zutreffend als den Überrest einer frühen Kulturstufe. Ebenso ist die Ver-

[1] Robert Eisler *Der Fisch als Sexualsymbol*, Separatabdruck aus Imago III 1914, 165ff.

[2] L. Malten *Das Pferd im Totenglauben*, Arch. Jahrb. XXIX 1914, 179ff.

[3] K. Wyß *Die Milch im Kultus der Griechen u. Römer*, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XV 2, Gießen 1914.

wendung der Milch in den Mysterien richtig als Trank der Neugeborenen gedeutet. Die Polemik gegen Useners bekannte Auffassung bedurfte kaum solcher Ausführlichkeit. — Eine Abhandlung wie die von J. Pley über den rituellen Gebrauch der Wolle[1] ist als Materialsammlung willkommen, leistet aber keineswegs das, was bereits heute für die Einordnung und genetische Erklärung des einzelnen geleistet werden kann, wenn die zugrunde liegenden Vorstellungen in ihrer Gesamtheit überschaut werden.

Das breit angelegte Buch von W. Klinger über das Tier im Aberglauben[2] gibt in der Einleitung eine Kritik der mythologischen Forschung von Creuzer bis auf unsere Zeit und bespricht dann die Fähigkeiten und Wirkungen, die den Toten im Volksglauben beigelegt werden. In vier Kapiteln werden sodann die Tiere der Luft, der Erde, der Nacht und des Feuers unter dem einseitigen Gesichtspunkte behandelt, daß sie Erscheinungsformen der menschlichen Seele wären. Jedes Tier, das prophetischen oder apotropäischen Charakter hat, steht mindestens in starkem Verdacht, ein Seelentier zu sein, weil diese Eigenschaften auch bei den Toten vorkommen. Es erhellt, zu welchen Übertreibungen dieses Prinzip führen muß, besonders da das Resultat durch eine Theorie vorgezeichnet ist, nicht durch Erörterung gewonnen wird. Sogar die Vogelschau wird im Anschluß an Wundt auf den Seelenvogel zurückgeführt (S. 97. 99). Prometheus soll das Feuer eigentlich entwendet haben, um damit die zu schaffenden Menschen zu beseelen (S. 295f.): eine auf Verquickung verschiedener Mythen beruhende Auffassung, die in den vom Verfasser angeführten späten Zeugnissen keine Stütze finden kann, da ihr die Genesis des Promotheusmythos widerspricht. Den Stoff der

---

[1] J. Pley *De lanae in antiquorum ritibus usu,* Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XI 2, Gießen 1911.

[2] W. Klinger *Das Tier im antiken und modernen Aberglauben,* Kiew 1911 (russisch).

Arbeit wird man mit Vorteil benutzen, besonders soweit es sich um slawische Vorstellungen handelt. — Eine brauchbare Übersicht über die im alten Griechenland verehrten Fetische, Pflanzen und Tiere, sowie die Formen dieser Verehrung gibt ein Buch des Charkower Gelehrten E. Kagaroff.[1]

Eine 'Rachepuppe' aus Blei von der bekannten Art veröffentlichte Fr. Cumont.[2] Ihre Hände sind auf dem Rücken gebunden. Neu ist, daß sie sich in einem Bleikästchen befand, das der Herausgeber einleuchtend als Sarg deutet. Es sollte eben auch der Feind bald im Sarge liegen. Wünsch erwähnt dazu S. 10 (421), 1 eine interessante Parallele aus dem Stettiner Stadtmuseum: 'ein Bleikästchen, auf dessen innerem Boden . . . eine gefesselte menschliche Figur gezeichnet ist'. — Die Arbeit L. Sommers über das Haar[3] behandelt im ersten Abschnitt die Fälle, in denen das Haar als Sitz der Lebenskraft gedacht ist, im zweiten die, in denen es als *pars pro toto*, in Stellvertretung für den ganzen Körper, eine Rolle spielt. Die Zusammenstellung der Zeugnisse ist dankenswert. Die Analyse der betrachteten Vorstellungen könnte eindringender und systematischer gestaltet werden. Insonderheit verlangt die Frage eine Beantwortung, wieweit eine Verbindung zwischen den beiden angegebenen Gesichtspunkten hergestellt werden kann. Gut sind die Bemerkungen über den von Petron erwähnten Brauch, auf einem Schiffe weder Haar noch Nägel abzuschneiden (81 f.). — Dem gleichen Gegenstand gilt die trotz einzelner Mißgriffe umsichtige Dissertation von P. Schredelseker.[4] Auch hier wird das Haar vor allem als Sitz der Lebenskraft er-

---

[1] E. Kagaroff *Der Fetisch-, Pflanzen- und Tierkult im alten Griechenland,* Petersburg 1913 (russisch).

[2] Fr. Cumont *Une figurine grecque d'envoûtement, extrait des Comptes rendus de l'acad. des inscr.* 1913, 412 ff.

[3] L. Sommer *Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen,* Diss. Münster 1912.

[4] P. Schredelseker *De superstitionibus Graecorum quae ad crines pertinent,* Diss. Heidelberg 1913.

wiesen. Daraus wird dann aber u. a. wenig überzeugend die Schur der Sklaven abgeleitet: sie sollten gegenüber ihren Herren geschwächt werden (26). Dem widerspricht doch wohl, daß man die Körperkräfte der Sklaven gewiß nach Möglichkeit ausnutzen wollte. Man wird sich also lieber an den sozialen Gesichtspunkt halten. Auch die Berührung des Bartes durch den Bittflehenden möchte ich nicht mit der Absicht erklären, sich durch Fassen des Bartes des ganzen Menschen zu bemächtigen (31), sondern hierin vielmehr einen höchst natürlichen Gestus erblicken, den man bei Kindern jeden Augenblick beobachten kann; und so wäre noch manches andere zu beanstanden. Einleuchtend hingegen wird das Abschneiden der Stirnhaare der Opfertiere sowie das Haaropfer an Tote und Götter als Stellvertretung eines vollen Tier- oder Menschenopfers erklärt.[1] Bei manchen Darbringungen, wie nach der Geburt durch die Wöchnerin, scheint der Gedanke der Reinigung hereinzuspielen oder vorzuwiegen (56). Offenes Haar bei rituellen Handlungen gehört in das Kapitel von der Vermeidung des Knotens (63). Mannigfaltige Anwendung findet das Haar auch in der Magie (65ff.). — Für die Arbeit J. Heckenbachs über die sakrale Nacktheit[2] gilt dasselbe, was oben S. 416 über Pley bemerkt wurde.

Die bekannten Vorstellungen von der Bedeutung des Namens, seine Gleichsetzung mit dem Wesen des Benannten, die aus der Kenntnis des Namens entspringende Macht über das Benannte usw. behandelt W. Schmidt[3] unter Anführung zahlreicher, auch nichtklassischer Beispiele.

---

[1] Für das Haarabschneiden bei Todesfällen ist stellenweise vielleicht auch der Reinigungsgedanke maßgebend gewesen, vgl. Frazer *Golden Bough*[3] II 285f.

[2] J. Heckenbach *De nuditate sacra sacrisque vinculis,* Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. IX 3, Gießen 1911.

[3] W. Schmidt *Die Bedeutung des Namens im Kult u. Aberglauben,* Progr. des Ludwig-Georgs-Gymn. Darmstadt 1912.

Die Arbeit von M. B. Ogle über die Haustür[1] ist als Materialsammlung nützlich. Doch leidet sie unter dem einseitigen Streben, das nirgends bezeugte Begraben des Toten unter der Schwelle des Hauses und die daraus entspringende Vorstellung vom Weilen der Totengeister an jenem Orte als Ausgangspunkt aller jener *religiones* anzusehen, die sich an Tür und Schwelle ansetzen. Die allzu raschen Assoziationen des Verfassers werden nicht durch die notwendige Analyse des Einzelnen gezügelt. Besonders charakteristisch ist, daß die apotropäischen Riten, die sich an die Tür heften, als ursprüngliche Totenopfer aufgefaßt werden (S. 268), während doch gerade diese simplen Riten höchstwahrscheinlich die älteste *religio* der Haustür darstellen (vgl. u. S. 420).

E. Samters Buch über Geburt, Hochzeit und Tod[2] trägt eine dankenswerte Fülle volkskundlichen Materials zusammen und versucht — ähnlich wie die Familienfeste desselben Verfassers — eine Erklärung der behandelten Riten unter dem Gesichtspunkte der Abwehr oder Versöhnung von bösen oder guten Geistern. Die Apotropaia spielen bei den im Titel bezeichneten Gelegenheiten in der Tat eine außerordentlich wichtige Rolle, und ein Teil der neuen Samterschen Deutungen mag das Richtige treffen. Doch scheinen mir manche Schlüsse zu schnell gezogen zu sein. Größere Skepsis und schärfere Analyse wird zuweilen zu abweichender Auffassung führen. Daß die kniende Stellung der Gebärenden das Emporsteigen der Kindesseele aus der Erde in den Schoß der Mutter befördern solle (19f.), ist nicht glaublich. Die Tatsache, daß bei manchen Völkern die Gebärende auf den Fußboden des Zimmers gelegt wird, den man mit Stroh oder Heu bedeckt, hat gewiß nichts mit dem Emporsteigen der Seele zu tun, sondern erklärt sich wahrscheinlich aus Gründen der Sauberkeit — man will das

[1] M. B. Ogle *The House-Door in Greek and Roman Religion and Folklore,* Am. Journ. of Philol. XXXII 1911, 251ff.

[2] E. Samter *Geburt, Hochzeit und Tod,* Leipzig u. Berlin 1911.

Bett nicht verunreinigen. Das Niederlegen des Kindes aber auf die Erde hat den Zweck, das Kind mit der Zauberkraft der Erde zu erfüllen, damit es stark und gesund werde.[1] Die Wöchnerin ist nicht deswegen gefahrvoll, weil sie selbst von Geistern bedroht ist (24. 37), sondern man fürchtet sich vor der ihr anhaftenden physischen Unreinheit, von der allerhand Schaden ausgehend gedacht wird. Wasser und Feuer werden nicht überall, wo man durch sie hindurchgeht, den Sinn haben, das Nachfolgen des Toten zu verhindern (85), sondern häufig einem Reinigungsakte dienen. Für die Bedeutung der Schwelle (136 ff.) ist vor allem daran festzuhalten, daß den Ausgangspunkt aller an ihr haftenden *religio* wahrscheinlich die Apotropaia bilden, die man zum Schutze des Hausinnern an der Tür anbrachte, denn diese bietet wie dem Menschen so auch allem Unheil Einlaß. Dann mag man in späterer Entwicklung gedacht haben, daß sich die Geister, die hineinwollen und nicht können, draußen ansammeln, und so mögen sie in engere Verbindung mit der Schwelle gelangt sein. Die Weihrauchstückchen, die in Rom an den Feralia unter die Schwelle gelegt werden, und ähnliches sind mindestens ursprünglich nicht als Opfer, sondern als Apotropaion aufzufassen. Wieweit eine Bestattung unter der Schwelle eingewirkt hat, ist sehr fraglich (s. o. S. 419), und die Beerdigung im Hause ist durchaus von der Schwelle zu trennen. Die *καταχύσματα* (171 ff.), die schon in den Familienfesten als Geisterabwehr erklärt wurden, sind kein Opfer, sondern ein Segensritus und als solcher dann auch apotropäisch. Diesen apotropäischen Sinn muß auch das Ausstreuen der schwarzen Bohnen an den Lemuria gehabt haben. Der Deutung auf ein Abfindeopfer widerspricht, worauf Samter selbst S. 172 hinweist, das gleichzeitige Lärmen. Volksglaube ist gewiß nicht immer konsequent, aber man darf schwerlich annehmen, daß im selben Augenblicke zwei Riten vollzogen

[1] Vgl. Hastings *Encycl. of Rel.* u. *Birth*; Goldmann *Ztschr. d. Ver. f. Volksk.* XXI 1911 S. 410.

werden, die einen entgegengesetzten Zweck haben. Das Indiehöhewerfen des Kindes in Indien (171 f.) ist wahrscheinlich eine *purgatio aëre.*[1]

Erich Krüger sammelt die römischen Sakralvorschriften[2] und bespricht ihren Inhalt, ohne zu neuen Resultaten zu gelangen. — Einige Tabuvorschriften aus dem griechisch-römischen Altertum behandelt W. Kroll.[3] — R. Wünsch erörtert die Formen der magischen Apopompe[4], durch die man sich bedrohliche Dämonen vom Leibe hält, indem man sie wegbannt, sei es ganz allgemein, sei es an einen bestimmten Ort. — Die antiken Seligpreisungen, ihre Form und ihren Inhalt, hat in einer tüchtigen Arbeit G. Dirichlet besprochen.[5] — Den Einfluß des Hymnenstils auf die Poesie des Horaz untersucht die fleißige Dissertation von K. Buchholz[6] in der Weise, daß die Gedichte und Gedichtpartien hymnenartigen Charakters genau analysiert und die einzelnen Motive der Hymnensprache fortlaufend aufgewiesen werden. — Für die Formen religiöser Rede bringt das umfangreiche und gelehrte Buch von E. Norden[7] reichhaltige und förderliche Materialien bei. Insbesondere vertieft es den Einblick in die Verschiedenheit griechischer und orientalischer Stilisierung. Als orientalisch stellen sich vor allen Dingen heraus die auf die Gottheit sich beziehenden Wendungen *σὺ εἶ, ἐγὼ εἰμί, οὗτός ἐστιν* und die Aufreihung substantivierter Partizipien. Von griechischen Formen wird besonders die Häufung von Partizipien, von Relativsätzen, von anaphorischem

[1] Vgl. *Neue Jahrb.* XXVII 1911 S. 326, 2.

[2] Ericus Krueger *De Romanorum legibus sacris commentationes selectae,* Diss. Königsberg 1912.

[3] W. Kroll *Heilig,* Festschr. f. Breslau (s. o. S. 140, 6) 479 ff.

[4] R. Wünsch *Zur Geisterbannung im Altertum,* ebd. 9 ff.

[5] G. L. Dirichlet *De veterum macarismis,* Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XIV 4, Gießen 1914.

[6] K. Buchholz *De Horatio hymnographo,* Diss. Königsberg 1912.

[7] E. Norden *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede,* Leipzig u. Berlin 1913.

'du' besprochen, und zwar in Anlehnung an eine Behandlung der Horazode III 21 *(O nata mecum consule Manlio)*, deren Aufbau Norden sehr hübsch aus der Nachbildung des Hymnenstils erklärt. Der erste Hauptteil des Buches versucht nachzuweisen, daß die berühmte Areopagrede des Paulus über den *ἄγνωστος θεός* abhängig sei von einer athenischen Rede des Apollonios von Tyana, der ebenfalls (aber im Plural) auf die Altäre der *ἄγνωστοι δαίμονες* Bezug genommen habe. Doch die zugrunde liegende Kombination der athenischen Rede des Apollonios mit Philostratos vita Apoll. VI 3 hält nicht stand[1], und mit ihr fallen alle darauf gebauten Folgerungen. Von Wert sind auch in diesem ersten Teile sprachliche Untersuchungen über das Vorkommen der Bezeichnungen *ἄγνωστος θεός*, *γνῶσις* und *μετάνοια*, die zum mindesten so viel ergeben, daß die betreffenden Begriffe in weit überwiegendem Maße orientalischem Denken und Empfinden angehören und von hier aus in das Christentum gelangt sind. Freilich muß man sich hier vor zu scharfer Ausschließung alles Hellenischen ebensosehr hüten wie vor einer Überschätzung paralleler Ausdrucksweise im Sinne gegenseitiger oder gemeinsamer Abhängigkeit.[2] Sonst laufen wir Gefahr, der Schablone zu verfallen.

Seine Forschungen über Ursprung und Verbreitung heiliger Zahlen setzt W. H. Roscher mit einer Untersuchung über

[1] Völlig zutreffend beurteilt von Harnack *Texte u. Unters.* XXXIX 1, 30 ff. Ebenso ablehnend verhalten sich Dobschütz *Sokrates* I 1913, 625 ff.; Plüß *Wochenschr. f. klass. Philol.* 1913, 553 ff.; 1914, 852 ff.; Lowther Clarke *Class. Rev.* XXVII 1913 S. 199; Birt *Rhein. Mus.* LXIX 1914, 342 ff.; Ed. Meyer *Herm.* LII 1917, 399 f.; W. Schmid *Wochenschr. f. klass. Philol.* 1918, 256 ff. Zugestimmt haben Reitzenstein *Neue Jahrb.* XXXI 1913, 146 ff.; W. W. Jaeger *Gött. gel. Anz.* 1913, 569 ff.; Weinreich *DLZ* 1913, 2949 ff.; *Archiv* XVIII 1915, 4 f. [Lietzmann *Rh. Mus.* LXXI 1916, 280 f. W.] — Vgl. auch Corßen *Ztschr. f. neutest. Wiss.* XIV 1913, 309 ff. [Letzte Erörterung (ablehnend) bei A. Wikenhauser *Die Apostelgesch. u. ihr Geschichtswert.* (Neutest. Abhandl. VIII 3/5, Münster 1921) 369—394. W.]

[2] S. dazu auch Harnack a. a. O.

die Hippokratische Schrift von der Siebenzahl fort[1], in der man wiederum reiches Material für die Bedeutung der Sieben findet. Dagegen kann der Versuch, den Verfasser der Schrift in archaische Zeit hinaufzurücken, nicht als gelungen bezeichnet werden.[2] — Die heilige Rundzahl Zwölf und den über eine Gruppe von zwölf Göttern hinauswachsenden und dadurch besonders betonten Dreizehnten behandelt O. Weinreich in einer sehr lehrreichen Arbeit.[3] — A. Ludwich hat seine zahlensymbolischen Studien weitergeführt[4] und auch auf sakrale Bauten ausgedehnt.[5] Ich muß leider bekennen, daß ich meine Zweifel an dieser Betrachtungsweise nicht unterdrücken kann. — Die Bedeutung der Zahl für die Zerlegung des menschlichen Lebens in bestimmte Altersstufen untersucht eine wertvolle Abhandlung Fr. Bolls.[6] In der Antike, deren Betrachtung im Vordergrunde steht, hat man im wesentlichen drei, vier und insbesondere sieben Lebensalter unterschieden und diese sieben Stufen der Herrschaft der sieben Planeten unterstellt. Die Lehre von der Siebenzahl ist durch das Mittelalter in die neuere Zeit gedrungen: die Darstellung mündet

---

[1] W. H. Roscher *Über Alter, Ursprung u. Bedeutung der Hippokratischen Schrift von der Siebenzahl, ein Beitrag zur Gesch. d. ältesten griech. Philosophie u. Prosaliteratur,* Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. XXVIII 5, Leipzig 1911.

[2] Vgl. Diels *DLZ* 1911, 1861ff.; Helmreich *Hermes* XLVI 1911 S. 437, 1; Boll *Neue Jahrb.* XXXI 1913, 137ff. — Roscher verteidigt seinen Standpunkt gegen Diels im *Memnon* V Heft 3/4 S. 23ff. des Sonderabdrucks sowie in weiteren, im nächsten Bericht anzuzeigenden Arbeiten. — S. auch H. Philipp *Wochenschr. f. klass. Philol.* 1913, 666ff.

[3] O. Weinreich *Lykische Zwölfgötter-Reliefs, Untersuchungen zur Gesch. d. dreizehnten Gottes,* Heidelb. Sitz.-Ber. 1913 Abh. 5. Vgl. dazu desselben Verfassers *Triskaidekadische Studien, Beiträge zur Gesch. der Zahlen,* Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XVI 1, Gießen 1916, wo die Bedeutung der Dreizehn weiter verfolgt wird.

[4] A. Ludwich *Aeschylea et Aristophanea,* Progr. Königsberg 1912.

[5] Ders. *Zahlensymbolik in griech. Sacralbauten,* Progr. Königsberg 1914.

[6] Fr. Boll *Die Lebensalter, ein Beitrag zur antiken Ethologie u. zur Geschichte der Zahlen,* Separatabdruck aus den Neuen Jahrbb. f. d. klass. Alt. XXXI, Leipzig u. Berlin 1913.

aus in die Interpretation einer Stelle aus Shakespeares *As you like it* und einen Hinweis auf Schopenhauer.

Ein fesselndes, gedankenreiches Buch W. R. Hallidays[1] geht den Wurzeln und der Entwicklung der griechischen Mantik nach, dabei weit über diesen ethnischen Rahmen hinausgreifend. Insbesondere werden die Beziehungen der Mantik zur Magie ins Licht gesetzt. Es gibt Prophezeiungen, die ebensogut als Zaubersprüche aufgefaßt werden könnten; es kann an sich harmlosen Worten durch die Gegenäußerung einer zweiten Person ein ganz besonderer Inhalt aufgezwungen werden, der dann notwendig in Erfüllung gehen muß, so daß die betreffenden Worte den Charakter eines Omens erhalten; wir hören von sorgfältig aufbewahrten staatlichen Orakeln, die sozusagen potentielle Zaubersprüche darstellen, die jeden Augenblick durch einen Unbefugten aktualisiert werden könnten; die Gestalt des Sehers selbst erscheint mit dem alten Zauberkönig verwandt und muß von ihm abgeleitet werden; das Gottesurteil, bei dem die Berührung mit einer Zauberkraft der einen Partei Unheil bringt, geht auf die Grundvorstellung ungewöhnlich potenzierter und darum für jeden Uneingeweihten höchst gefährlicher Kräfte zurück. Die Entwicklung der Vorstellungen ist besonders hübsch an den magischen Brunnen aufgezeigt, die ursprünglich in ihrem Wasser eine eigentümliche Zauberkraft besitzen. Sie werden allmählich zu einer Stätte von Geistern, es bilden sich immer persönlichere Gestalten von Nymphen heraus, bis schließlich ein regelrechter

[1] W. R. Halliday *Greek Divination, a Study of its Methods and Principles,* London 1913. 'Den Gelehrten der Kgl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin hochachtungsvoll zugeeignet.' Dazu S. XII: *To the many learned men of the University of Berlin I have ventured to dedicate this book as an unworthy token of my appreciation of their great hospitality and kindness. No one who has been a foreign student at a German university can forget the generosity with which are heaped upon him every possible assistance in his work and every attention calculated to make his sojourn in a foreign land enjoyable. In Berlin University the stranger meets with an Homeric welcome.*

Gott als Träger jener Kraft erscheint und der Brunnen zu einem bloßen Instrument dieses Gottes herabsinkt. Die eigentliche mantische Technik, Systematik und Kasuistik erwächst im Laufe der Zeit induktiv aus dem Beobachten insbesondere abnormer Erscheinungen in kritischen Augenblicken, wie das z. B. für die Eingeweideschau gezeigt wird. Babylonischer Einfluß wird für die griechische Eingeweideschau nur in einem entwickelteren Stadium zugegeben (188 ff.). Bedenken habe ich gegen die Ablehnung vogelgestaltiger Götter der Griechen (*γλαυκῶπις Ἀθήνη* usw., 252 ff.), sowie gegen die Auffassung, als sei das Hineinwerfen von Münzen und anderen Dingen in Heilquellen ursprünglich nicht eine Darbringung gewesen, sondern ein Mittel, den Patienten durch irgendeinen ihn vertretenden Gegenstand in Kontakt mit dem heilkräftigen Wasser zu setzen (135).

Die anregende Schrift von O. Berthold über die Unverwundbarkeit griechischer Sagengestalten[1] macht es wahrscheinlich, daß das sagenhafte Motiv der Unverletzlichkeit auf griechischem Gebiete überall sekundär ist und ätiologischen Charakter trägt. Rückschlüsse aus jener Eigenschaft eines Helden auf dessen ursprünglich göttliche Natur, wie sie noch in unserer Zeit gemacht wurden, sind also unzulässig. In einem Anhang sind Belege für den Unverwundbarkeitsglauben bei anderen Völkern, besonders den Germanen, gesammelt. Ebenda wird gut betont, daß das Motiv der Unverletzlichkeit deswegen so beliebt ist, weil es der künstlerischen Absicht entspringt, die Tragik des untergehenden Helden zu steigern.

In die öden Gefilde der Astralmythologie führt ein Buch von C. Fries[2], das seinem Titel zufolge nur den griechischen Göttern und Heroen gewidmet ist, in Wahrheit jedoch die astralmythologischen Prinzipien auf die gesamte

---

[1] O. Berthold *Die Unverwundbarkeit in Sage u. Aberglauben der Griechen,* Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XI 1, Gießen 1911.

[2] Carl Fries *Die griechischen Götter und Heroen vom astralmythologischen Standpunkt aus betrachtet,* Berlin 1911.

Mythologie aller Völker anwendet. „So darf man denn das Vertrauen haben," lesen wir hier S. 209 unten, „daß tatsächlich der Kern aller griechischen Göttergestalten schließlich auf die Hauptgestirne, besonders Sonne und Mond zurückzuführen sei." „Man darf eben nicht an der Oberfläche haften, man muß eben historisch denken", heißt es S. 288 unten. Dazu paßt dann besonders hübsch, daß im Gegensatze zu armen modernen Religionshistorikern als wiederholt gerühmter Kronzeuge Macrobius mit seinen Deutungen auftritt (z. B. S. 225). S. 1 erklärt der Verfasser, daß ihm die astralmythologische Deutung der Götter- und Heldensage im Laufe der Jahre immer mehr zum Glaubensbekenntnis geworden sei. Wer die 'Methode' des Verfassers kennen lernen will, lese z. B. die Ausführungen über Janus S. 228 f. Auch die Partie über das Atridenhaus S. 161 oder die über Odysseus und den Kyklopen S. 186 ist sehr zu empfehlen. Ein paar Proben stelle ich in einer Anmerkung zusammen.[1] — Auch die von Ernst Kuhn

[1] S. 16 (im Zusammenhang mit der astralen Bedeutung der Sieben) 'An die Sieben gegen Theben ist natürlich auch zu denken, denen allerlei Astrales anhaftet. Denn die Sieben ist *ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων, θεός, εἷς, ἀεὶ ὤν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς ἑαυτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων* (Philolaos 20 Diels)'. S. 38 'Prometheus ist der Lichtgott, Epimetheus der Mond, hier beides auf das Geistige übertragen'. S. 126 'An das Tiâmatmotiv erinnert allenfalls noch die aischyleische Klytaimestra, die die Erinyen zum Kampf antreibt, wie Tiâmat oder Gaia ihre Scharen'. S. 159 'Die griechischen Kyklopen sind gleichen Ursprungs, ob man nun Polyphem auf Sonne, Mond oder Orion zurückführt, sein Auge deutet auf astralen Mythos hin und stellt ein Hauptgestirn dar'. S. 162 'Die Geschichten mythischer Heldengeschlechter sind nichts als Sonnenläufe'. S. 167, wo das Beil als Attribut des Lichtgottes behandelt wird, 'Rutenbündel mit Beilen werden dem römischen Imperator vorausgetragen, wir werden sehen, daß sein Triumph nur eine Nachahmung des einziehenden Lichtgottes ist'. S. 207 '(Dionysos) schwärmt bukolisch (so!) mit seinen Begleiterinnen umher, deren Rausch nicht etwa den Folgen des ihm heiligen Weins zuzuschreiben ist, sondern auf der Grundidee aller Chor- und Tanzpoesie besteht (beruht?), dem Reigentanz der Sphären oder Sterne'. Nach S. 231 bedeutet die Umführung der *suovetaurilia* den Kreislauf der Gestirne, nach S. 235

herausgegebenen nachgelassenen Abhandlungen Adalbert Kuhns[1] haben für die antike Religionswissenschaft keinerlei Wert. Die Auffassung der Argonauten als der zu Sternen gewordenen Seelen von Verstorbenen, des Jason als Mondes, des Polyphem als Sonnenriesen, seiner Höhle als einer Vorstellung, die aus den Abendnebeln hervorgegangen sei, in die die Sonnenscheibe versinkt, des Labyrinths als des gestirnten Himmels lehrt zur Genüge, daß mit jener veralteten Himmelsmythologie eine Verständigung nicht möglich ist, wenn auch Einzelheiten, wie die besondere Beziehung mythischer Rinderherden zum Sonnengotte, keinem Zweifel unterliegen. — Im gleichen Fahrwasser wie Fries und Kuhn segelt Wolfgang Schultz, der sich darum bemüht, nachzuweisen, daß bei einer großen Anzahl von bildlichen Darstellungen aller Völker das Bild des Mondes (Lichtmond und Schwarzmond) und seiner Phasen zugrunde liege.[2] Welche Überraschungen wir von dieser Methode noch erwarten dürfen, zeigt das Beispiel der Eos (24), die „nicht die Morgenröte, sondern eine Verkörperung des Schwarzmondes und ihrer mythischen Geltung nach nur eine andere Ausprägung der Gorgo ist". Das Mondmotiv ist bei ihr sogar doppelt vorhanden: in Gestalt ihrer sichelartigen Flügel und des von ihr getragenen Kephalos, der auch sichelförmig angeordnet werden kann. — Daß auf eine Verständigung zwischen der 'philologischen' und der astralmytholo-

---

ist das Oktoberroß der Römer das Sonnenroß: 'um sein Haupt als Sonne wird gekämpft' usw. usw. — Den gleichen Gedankengängen begegnen wir in einer kleineren Schrift desselben Verfassers: *Kleine Beiträge zur griechischen und altorientalischen Mythologie,* Leipzig 1911. Vgl. z. B. S. 54f.: 'die Ebene von Troia, über der alle Götter lagern, stellt die ganze Erde oder den Himmel dar, an dem die Hauptgestirne mit wechselndem Erfolg um die Oberherrschaft ringen.'

[1] Adalbert Kuhn *Mythologische Studien,* herausgeg. v. Ernst Kuhn. Band II: *Hinterlassene mythologische Abhandlungen,* Gütersloh 1912.

[2] Wolfgang Schultz *Die Anschauung vom Monde u. seinen Gestalten in Mythos und Kunst der Völker,* Vorträge und Abhandlungen, herausgeg. v. der Zeitschrift „Das Weltall", Heft 26, Berlin-Treptow 1912.

gischen Richtung der Mythenforschung nicht gehofft werden kann, davon wird auch die prinzipielle Auseinandersetzung über die Mondmythologie zwischen E. Bethe und E. Siecke im Memnon[1] einen jeden überzeugt haben.

Die Entstehung und Entwicklung des Mythos sucht A. Ferrabino[2] an einigen Beispielen zu veranschaulichen, eine im wesentlichen schriftstellerisch-rhetorische Leistung, unter deren überwältigendem Wortschwall der nach neuen Gedanken verlangende Leser gebrochen zusammensinkt. Man fragt sich erstaunt, welches Publikum ein derartiges Buch lesen mag: denn für den Laien läßt es sich viel zu weit auf Einzelheiten ein. Der wissenschaftliche Benutzer sei von vornherein von der üppigen Stuckfassade weg auf das *opus incertum* der *indagine* (319 ff.) verwiesen, obwohl auch hier nicht allzuviel Belehrung winkt. Einige Beachtung verdient vielleicht, was über ein ältestes thessalisches Stratum der Perseussage ausgeführt wird (328 ff.). Völlig in der Luft schwebt die Annahme einer vorgriechischen Demeter-Kore-Sage in Sizilien, und die solare Bedeutung der Cacus-Sage bin auch ich so 'nüchtern' abzulehnen, wie mir denn überhaupt der 'solaren' Mythenerklärung gegenüber eine größere Zurückhaltung angezeigt erscheint, als sie vom Verfasser geübt wird. Was gegen Maltens Auffassung von Einzelheiten der Kyrene-Sage vorgebracht wird, hat mich im allgemeinen nicht überzeugt und ist meist recht oberflächlich.

Die von W. Schultz begründete neue Zeitschrift Mitra, Monatsschrift für vergleichende Mythenforschung[3], brachte vor

---

[1] E. Bethe u. E. Siecke in *Mythologische Abhandlungen* (Sonderabdruck aus Memnon II 1, 1912) 7 ff. u. 13 ff.

[2] Aldo Ferrabino *Kalypso, Saggio d'una storia del mito,* Turin 1914.

[3] *Mitra, Monatsschrift für vergleichende Mythenforschung,* unter Mitwirkung von Anderson-Kasan, Geyer-Wien, Hüsing-Wien, Leßmann-Berlin, Polites-Athen, Roscher-Dresden, Leopold v. Schröder-Wien, Wossidlo-Waren u. a. herausgeg. v. Wolfgang Schultz, Wien u. Leipzig, 1. Jahrgang 1914—1920.

dem Krieg 7 Hefte heraus (8—12 erschienen 1920, mir noch nicht zugänglich). Den im Geleitwort entwickelten Grundsätzen kann man nur zustimmen. Soll diese Disziplin wissenschaftlich betrieben werden, so ist der Weg zweifellos der bezeichnete: möglichst vollständige Sammlung des Stoffes, Aufstellung einer Genealogie der Einzelerzählungen, Trennung der mythenhaltigen von unmythischen Erzählungen, Feststellung des Archetypus und endlich dessen Deutung. Fruchtbar allerdings wird diese Arbeit in der Regel vermutlich nur dort werden, wo die geographischen Verhältnisse und Beziehungen eine Wanderung des Stoffes wahrscheinlich machen. Ein Zusammenstellen nur teilweise ähnlicher Erzählungen völlig getrennter Völker ohne sorgfältige Berücksichtigung der jeweiligen besonderen Kulturbedingungen des betreffenden Volkes würde dagegen nur Verwirrung stiften.

Über J. E. Harrisons 'Themis'[1] muß ich ein im wesentlichen negatives Urteil abgeben. Begeistert von den Lehren der französischen Philosophen Bergson und Durkheim, denen gegenüber sie sich im Vorwort zu tiefstem Danke verpflichtet bekennt, erblickt die Verfasserin die Tatsachen der antiken Religion in einem, wie sie glaubt, neuen Lichte. In einer Reihe ziemlich lose zusammenhängender Abschnitte werden einige wichtige Kapitel der antiken Religion in diesem neuen Lichte dargestellt. Die leitenden Ideen der Verfasserin sind, wie sie in der Vorrede S. IX ausführt, einmal, daß *the mystery-god and the Olympian express respectively, the one durée, life, and the other the action of conscious intelligence which reflects on and analyses life*, und zweitens, daß *among primitive peoples, religion reflects collective feeling and collective thinking.* Soweit an diesen Ideen etwas Richtiges ist, sind sie, wie ich glaube, nicht unbedingt neu. Die Art aber, wie sie nun auf dem Gebiete der antiken Religion zur Anwendung gebracht werden, ist m. E.

---

[1] Jane Ellen Harrison *Themis, a Study of the Social Origins of Greek Religion,* Cambridge 1912.

nicht von Vorteil für die Wissenschaft. Wir gleiten in einem bewegten Allegro über eine Fülle von Tatsachen hin, die keineswegs immer in ihrem richtigen wissenschaftlichen Zusammenhang stehen. Was wir von einem wissenschaftlichen Werke verlangen müssen und dürfen, ist dies, daß jedes Zeugnis zunächst an seinen richtigen Platz gestellt werde, ohne Rücksicht auf eine Theorie, daß weder Zusammengehöriges voneinander getrennt, noch Verschiedenartiges auf Grund einer äußerlichen Analogie verbunden werde. Auch die Chronologie der Zeugnisse kann nicht umgangen werden. Bei jedem späteren Kunstwerk oder Schriftsteller ist mit der größten Sorgfalt und Vorsicht zu untersuchen, wie weit altertümliche Vorstellungen in ihm bewahrt sein könnten. Mit einem Worte, wir verlangen *recensio*, und diese läßt das Buch fast ganz vermissen. Der Terminus des Kapitolinischen Tempels wird als ein alter Donnerstein erklärt, weil sich über ihm im Dach eine Öffnung befindet (S. 92). Der Genius der Römer soll eigentlich ein Gruppengenius sein, dann erst individueller Natur (S. 303), eine sichtliche Umkehrung des richtigen Verhältnisses, bedingt durch den soziologischen Grundgedanken. Das Trinkhorn in der Hand eines Teilnehmers auf einem Totenmahlrelief wird als Füllhorn gedeutet und damit, wie die Verf. glaubt, der Beweis erbracht, daß der Tote als *ἀγαθὸς δαίμων* aufgefaßt sei (S. 311). Die Schlange des Toten oder Heros ist nach J. Harrison ein Sinnbild der Fruchtbarkeit. Warum? Plutarch Cleom. 39 erzählt, daß nach Kleomenes' Tode eine große Schlange sich um sein Haupt geringelt habe. Man entsetzt sich *ὡς ἀνδρὸς ἀνῃρημένου θεοφιλοῦς καὶ κρείττονος τὴν φύσιν*. Die Alexandriner verehren den Toten als Heros und Göttersohn. *The word κρείττων, better, stronger, used by Plutarch is instructive. κρείττονες, Hesychius tells us, is a general term for heroes and for gods, but not all dead men were κρείττονες. This reminds us that the meaning of the word 'hero' is actually not 'dead man', but, if we may trust Hesychius (ἥρως· δυνατός, ἰσχυρός, γενναῖος, σεμνός), it means simply, 'power-*

ul', 'strong', 'noble', 'venerable'. *The snake then stands for life nd mana, not for death* (S. 269f.). In Wahrheit wird Kleomenes on den Alexandrinern als Heros verehrt, weil die Schlange bzeichen des Heros war, ohne daß damit über Heros oder Schlange Wesenbestimmendes ausgesagt würde. S. 14f. werden hne Grund Zeus Kuros und Dionysos Zagreus gleichgesetzt nd hierauf als Kardinalelemente ihres gemeinsamen Mythos rei Punkte aufgestellt, von denen sich der erste auf Zeus[1], ie beiden anderen auf Dionysos Zagreus beziehen; dann wird onstatiert, daß nur der erste Punkt im kretischen Hymnos uf Zeus Kuros vertreten sei, und der Fortfall von Punkt 2 nd 3 (Tod und Auferstehung) in diesem Hymnus damit erlärt, daß die Literatur die Tendenz hätte *to expurgate savage naterial*, während doch Zeus Kuros überhaupt nie mit Punkt 2 nd 3 zu tun gehabt hat. Nach Hesiod Theog. 383ff. sind Zelos, Nike, Kratos und Bia die Kinder von Styx und Pallas. J. Harrison sieht in ihnen keinerlei Abstraktionen. *Rather his* (Hesiods) *verse is full of reminiscences, resurgences of early pre-anthropomorphic faith; he is haunted by the spirits of ghostly mana and orenda and Wa-koń-da and bráhman. Styx, Cold Shudder, Petrifaction, is married to Pallas, who, as we shall later find, began life as a thunderbolt. Cold Shudder, Fear of the Uncanny, almost Tabu, brings forth Eager Effort (Ζηλός* [so!]*) and Achievement. Dominance (Nike) and Power and Force are added to the strange phantom crew. We seem to have the confused, half forgotten psychology of a thunderstorm* (S. 73). S. 204 wird der Dithyrambos als *Δι-θορ-αμβος* 'Zeus-springlied' erklärt. Wenn Helios in Soph. Trach. 94ff. gebeten wird, den Aufenthalt des Herakles zu verkünden, so geschieht das

[1] Es handelt sich um den Tanz der Kureten, durch den das Zeuskind vor den Nachstellungen des Kronos geschützt wird. Das Umtanzen des neugeborenen Dionysos ist natürlich erst später vom Zeusmythos übertragen, vgl. *Neue Jahrb.* XLIII 1919 S. 399, 2. S. auch K. Latte *De saltationibus Graecorum*, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XIII 3, 53f.

nicht, weil er alles sieht, sondern weil Herakles der Dämon des Sonnenjahres ist (S. 369). Herakles ist, wie sein Füllhorn zeigt, gleich Agathos Daimon, aber ihm fehlt die für diesen charakteristische Schlange. *Olympos did not gladly suffer snakes, and Herakles, aiming at Olympos, wisely sloughed off his snake-nature* (S. 381). Der Hermes des Praxiteles irritiert die Verf., weil die den Vorrang gewinnende *patriarchy* ein falsches Motiv erzeugt. *Hermes the young male usurps the function of the mother, he poses as Brephotrophos. He is really Kurotrophos. The man doing woman's work has all the inherent futility and something of the ugly dissonance of the man masquerading in woman's clothes* (S. 495). Auch in dem von F. M. Cornford geschriebenen Kapitel über den Ursprung der Olympischen Spiele (S. 212 ff.) und dem Exkurs über rituelle Formen in der griechischen Tragödie von G. Murray (S. 341 ff.) vermag ich eine ernsthafte Förderung nicht zu erblicken. Der, wie mir scheint, nicht richtige Gedanke Dieterichs, daß die Peripetie des Dramas an die Peripetie der Mysterien anknüpfe, wird S. 343 f. dahin gewendet, daß die in den Mysterien vorhandene Peripetie zum Guten in dem Übergang von der Tragödie zum Satyrspiel wiederkehre, was ich nicht für glücklich halten kann. Die Pithoigia (S. 253, vgl. 276. 288) haben mit dem Grabpithos ganz gewiß nichts zu schaffen, sondern können nur auf das Weinfest bezogen werden. Ich mußte an einzelnen Beispielen zu zeigen versuchen, wo die Schwächen dieses Buches liegen. Eine Vorstellung vom ganzen zu geben ist nicht leicht, da bei der übergroßen Fülle des Nebeneinander die Struktur der Gedanken fast gar nicht sichtbar wird. Die Verf. hat das selbst empfunden und daher in der Einleitung eine Zusammenfassung ihrer Resultate gegeben. Diese Einleitung ist eigentlich eine *conclusio.* Im Mittelpunkt der Darstellung steht der Begriff des Eniautos-Daimon, eine neue Bezeichnung für den seit Mannhardt bekannten Vegetationsdämon. Dieser Eniautos-Daimon ist der Repräsentant des

ebens des Stammes *(group)*, wie des Lebens der Natur. Er egt dem Zeus Kuros, Dionysos, Herakles, Asklepios, Teles-horos, Apollo zugrunde, und auch die Heroen üben die Funk-ionen eines Eniautos-Daimon aus. Kampf und Sieg, Tod und Viedergeburt sind die wichtigsten Elemente des rituellen Früh-ingsdromenon, das durch die Erneuerung des Eniautos-Daimon uch die Erneuerung alles Lebens für das kommende Jahr ver-ürgen soll. Agone und Drama sind ein Nachklang jenes Dro-nenon. Der Eniautos-Daimon entwickelt sich allmählich zum Gott. Des Menschen Blick wendet sich von der Erde zum Himmel. Mond und Sonne bestimmen die Vorstellungen von ler Gottheit. Das letzte Stadium bieten die olympischen Götter lar, *intellectual conceptions merely, things of thought bearing but light relation to life lived . . . the Olympians stand for articu-ate consciousness, the Eniautos-Daimon for the subconscious.* Über allem aber thront Themis: *she is social ordinance, the collective conscience projected* (S. XVII). Es soll nicht geleug-net werden, daß diese und jene prinzipielle Bemerkung des Harrisonschen Buches das Richtige trifft (in welchem Falle das Richtige freilich meist nicht neu ist), noch daß einige Einzelheiten, wie die offenbar auf Nilsson[1] zurückgehende Parallelisierung der als Dioskurensymbole auftretenden Vasen mit den Kadiskoi des Zeus Ktesios (S. 305), die Erörterung über Panspermie und Pan-karpie (S. 291 f.), die Ausführungen über sakramentale Stieropfer (S. 140 ff., wo allerdings eine Auseinandersetzung mit Stengels lesenswertem Aufsatz *Opferbräuche* S. 203 ff. vermißt wird) manches Beachtenswerte enthalten, im ganzen aber ist dringend zu wün-schen, daß sich diesem Buche gegenüber der Satz der Verfasserin nicht bewähre: *scholars are a race strangely credulous* (S. 33).

Keinen Vorteil zieht die antike Religionswissenschaft (und, wie mich dünkt, auch die allgemeine nicht) aus M. Schle-singers Versuch über das Symbol.[2] Was der Verfasser vor-

[1] *Athen. Mitt.* XXXIII 1908 S. 282, vgl. *Themis* S. 297, 2.

[2] M. Schlesinger *Geschichte des Symbols, ein Versuch*, Berlin 1912.

legt, ist — soweit ich urteilen kann — eine zwar fleißige aber dilettantisch zusammengestoppelte Kompilation. Von wirklicher Durchdringung des Stoffes, von klarer Linienführung ist keine Rede. Die historische Anordnung des Materials mochte für das Ausbreiten eines großen Zettelkastens Vorteile bieten: ein Verständnis der unter den Begriff des Symbols zu subsummierenden Phänomene kann nur durch genetisch-morphologische Betrachtung erreicht werden.

M. P. Nilssons 'Primitive Religion'[1] bedeutet eine ganz ausgezeichnete Zusammenfassung unseres Wissens, gleich schätzenswert durch ausgebreitete Kenntnis der Tatsachen wie durch zurückhaltende Formulierung in den Schlüssen. Die Darstellung, auf einen weiteren Leserkreis berechnet, ist ebenso klar wie präzise. Auch der Fachgelehrte findet reiche Anregung. Die etwas aus dem Rahmen fallende juristische Betrachtungsweise gegenüber der römischen Religion erklärt sich aus dem starken Einfluß des Wissowaschen Buches (s. o. S. 181 ff.). Überschätzt scheint mir die Bedeutung des Seelenglaubens für die Personifizierung der Götter. Hingewiesen sei auf S. 72, wo das Fasten damit erklärt wird, daß eine Aufnahme schädlicher Stoffe verhindert werden soll, und auf S. 77 f., wo N. die Vermutung äußert, daß man ursprünglich Abbilder von kranken Gliedmaßen deswegen geweiht habe, weil man diese dadurch dem Schutze des Heilgottes befehlen wollte. — Ein vortreffliches Gesamtbild der primitiven Religion hat auch E. Lehmann in dem o. S. 202, 2 erwähnten Bande der *Kultur der Gegenwart* entworfen: psychologische und soziologische Betrachtung kommen gleichermaßen zu ihrem Rechte. Voran geht eine instruktive Übersicht über die auf die Anfänge der Religion sich beziehenden Theorien und Forschungen.

Als imposanteste Leistung der Berichtsperiode präsentiert sich die dritte Auflage von Frazers *Golden Bough*, die von

[1] M. P. Nilsson *Primitive Religion, Religionsgesch. Volksbücher,* herausgeg. v. Schiele, III 13/14, Tübingen 1911. Vgl. *Archiv* XVII 1914, 551 f.

den zwei Bänden der ersten Auflage auf nicht weniger als elf Bände angewachsen ist.[1] Der Verfasser nahm seinen Ausgang von den Tatsachen des Kultes der Diana von Aricia, die unsere Überlieferung aufbewahrt hat. Insbesondere war ihm daran gelegen, die merkwürdige Gestalt des Priesters dieser Diana, des sogenannten Rex Nemorensis, verständlich zu machen, der einen Überrest alter barbarischer Kultur darstellt. Es bestand nämlich die Sitte, daß die Nachfolge in diesem Priestertum an einen Zweikampf gebunden war, in dem der neue Bewerber den bisherigen Inhaber mit einem Zweige von einem bestimmten Baume des heiligen Haines der Diana erschlagen mußte. Frazer zog nun zur Aufhellung dieses und anderer Punkte ein großes Material von primitiven Vorstellungen und Bräuchen aller Völker der Erde heran, und seine Forschungen gewannen eine so ungeheure Ausdehnung, daß sein Werk heute geradezu als eine Enzyklopädie der primitiven Religion bezeichnet werden kann. Der alte Ausgangspunkt ist zwar festgehalten und mit einem poetischen Lebewohl an Nemi wird der Leser der letzten Zeilen entlassen, aber das antike Band, das diese riesigen Stoffmassen zusammenhalten soll, ist in Wahrheit gerissen, und eine Fülle besonderen Lebens hat sich entfaltet. Und dabei ist klar geworden — und auch der Verfasser selbst teilt dieses Empfinden —, daß der Hauptwert des

---

[1] J. G. Frazer *The Golden Bough, a Study in Magic and Religion,* 3. Aufl. in 7 Teilen (11 Bänden), London 1911/14: I 1. 2 *The Magic Art and the Evolution of Kings,* II *Taboo and the Perils of the Soul,* III *The Dying God,* IV 1. 2 *Adonis, Attis, Osiris, Studies in the History of Oriental Religion* (3. Auflage dieses ursprünglich selbständig erschienenen Teiles, dessen 2. Auflage bereits der 3. Auflage des *Golden Bough* eingegliedert war), V 1. 2 *Spirits of the Corn and of the Wild,* VI *The Scapegoat,* VII 1. 2 *Balder the Beautiful, the Fire-Festivals of Europe and the Doctrine of the External Soul.* Dazu stelle ich gleich den ersten Band eines größeren Werkes über den Unsterblichkeitsglauben von demselben Verfasser *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead,* Band I *The Belief among the Aborigines of Australia, the Torres Straits Islands, New Guinea and Melanesia,* London 1913.

gewaltigen Werkes in seiner Stoffsammlung liegt, obwohl keineswegs geleugnet werden soll, daß eine große Anzahl der gezogenen Schlüsse sich bewähren, eine Menge der in ihm enthaltenen Gedanken fruchtbare Anregungen bieten wird. Aber gerade das Altertum, das den Anstoß gab, kommt am wenigsten gut weg, da das Schiff, dem wir uns anvertrauen sollen, des kritischen Steuers nur allzu oft entbehrt und von den wogenden Fluten der Vergleichung an seltsame Gestade getrieben wird. Und diese Unsicherheit, der wir preisgegeben werden, wird erhöht durch eine fast hemmungslose Bereitwilligkeit, die Lücken unserer Überlieferung mit Hypothesen zu überbrücken. Auch bleibt es nicht bei einer Hypothese, sondern auf diese wird eine zweite und dritte gebaut und so fort, bis ein ganzer Wolkenkratzer von Hypothesen dasteht, den der leiseste Luftzug umzuwehen droht. Dem Verfasser ist das Bedenkliche dieser Methode mehr und mehr zum Bewußtsein gekommen. In der Vorrede zum 7. Teil S. XI erklärt er selbst, daß er seine Theorien hauptsächlich als bequeme Pflöcke zum Aufhängen seiner Stoffsammlungen betrachte, und seine letzten Äußerungen in der Vorrede zur dritten Auflage des 4. Teiles sind von geradezu tragischer Skepsis gegenüber dem Werte der eigenen Aufstellungen. In der Tat: wenn uns zugemutet wird, zu glauben, daß der im Haine der Diana von Aricia verehrte Virbius der Gatte der Diana und mit dem Rex Nemorensis identisch sei (I 2, 129), daß dieser eigentlich den Himmelsgott Iuppiter oder (ursprünglich) den Ianus vorstelle (ebd. 386), daß der römische Rex sacrificulus und der Flamen Dialis beide Verkörperungen des Iuppiter seien (ebd. 192), der Rex außerdem bald ein Vertreter des Saturn, bald der Hirtengottheit Pales, bald eines Feigenbaumgottes (ebd. 322. 348), die Vestalin eine Verkörperung der Mutter Vesta (ebd. 268) und Gattin des Feuergottes (ebd. 198), daß Iuppiter und Iuno eigentlich dasselbe seien wie Ianus und Diana (ebd. 382), daß der Hieros Gamos von Iuppiter und Iuno alljährlich im Jun

von den Latinern gefeiert worden sei, um das Gedeihen des pflanzlichen und tierischen Wachstums sicherzustellen (ebd. 190), daß die Sage von Numa und Egeria auf einen Hieros Gamos der römischen Könige mit einer Vegetationsgöttin zurückgehe (ebd. 172), daß der Rex sacrificulus sogar mehrmals im Jahre einen Hieros Gamos vollzogen habe (ebd. 319), daß die Sieger an den pythischen Spielen eigentlich den delphischen Gott vorstellten und daß dieser Gott vor Apollon Zeus gewesen sei (III 81), daß ebenso in Olympia die im Wagenrennen siegenden Männer und die in dem zu Ehren der Hera veranstalteten Wettlauf siegenden Mädchen Zeus und Hera, d. h. Sonne und Mond verkörperten (ebd. 90 f.) — wenn wir dies alles glauben sollen, so greifen wir uns an den Kopf und schließen die Augen, um nicht dem Schwindel zu verfallen angesichts des wilden Tanzes, den die Dinge um uns herum aufzuführen beginnen. Wie kann man Varro als Zeugen für die Ehen römischer Götter anrufen (IV 2, 230 f.), wie kann man das für die altrömischen Götter übliche Beiwort *pater*, das auch Ianus zukommt, für die Identität dieses Gottes mit Iuppiter geltend machen (I 2, 382), wie kann man gegen Wissowa und andere die Ansicht vertreten, *ianua* wäre von Ianus abgeleitet und hätte eigentlich *ianua foris* geheißen, was die Ianustür = Haupttür des Hauses bedeutet hätte, so genannt nach einem Bilde oder Symbol des Ianus, das an dieser Tür gestanden habe (ebd. 383 f.)? Ebenso ist das Matriarchat für Rom abzulehnen (I 2, 271 ff.), desgleichen die Erklärung des Regifugium als Nachklang eines alten rituellen Wettlaufes (ebd. 309), die Beziehung des Trojaspiels auf die Himmelsbahn der Sonne (III 77), die Folgerungen aus dem modernen thrakischen Karneval für die altattischen Anthesterien (V 1, 30 ff.), die Identifizierung der Demeter mit dem Korn (ebd. 90. 210 ff.), die Annahme eines Entwicklungsstadiums, wo Persephone als Schwein gedacht war (V 2, 19), die Auffassung des Saliertanzes als einer Begehung zum Schutze der Vegetation gegen schädliche Dämonen

(VI 234). Eigentümlich berührt es angesichts einer so profunden Gelehrsamkeit, wenn wir V 2, 1 lesen, daß Silen in der Kunst mit einem Ziegenfell bekleidet dargestellt wird, und die zugehörige Anmerkung auf Mannhardts Wald- und Feldkulte verweist.

Im Zentrum des ganzen Werkes steht der Gedanke, daß die Primitiven ihre Götter durch Menschen verkörpert dachten und daß sie der Gottheit, wenn die körperliche Kraft des betreffenden Gott-Menschen abnahm, ein neues Gefäß bereiteten, während der frühere Vertreter der Gottheit auf irgendeine Weise beseitigt wurde. Dies geschah auf Grund der Vorstellung, daß die Wirkungskraft des Gottes an die physische Kraft des ihn verkörpernden Gott-Menschen gebunden war. Erlahmte der Träger des göttlichen Numen, so war zu befürchten, daß der Gott nicht mehr in der Lage sein würde, für das Gedeihen seiner Verehrer zu sorgen. Daher war ein neuer Vertreter nötig. Es bleibe hier dahingestellt, in welchem Umfange diese Vorstellung bei den verschiedenen Völkern der Erde tatsächlich zutrifft. Den Rex Nemorensis als einen derartigen Gott-Menschen zu erklären (III 205) ist völlig überflüssig.[1] Richtig dagegen ist der Gesichtspunkt der Erneuerung der Kraft dieses Priesters. Er ist ein Exemplar des alten Zauberpriesters, der dank seiner übernatürlichen Fähigkeiten gleichzeitig die führende Rolle eines Häuptlings oder Königs in seinem Stamm spielte. Er herrschte solange, wie seine Kräfte vorhielten. Kam ein Stärkerer, der ihn besiegte und tötete, so hatte natürlich nach primitivem Glauben dieser die größere Zauberkraft, und ihm fiel demzufolge die Herrschaft zu.

In zwei wesentlichen Punkten hat der Verfasser seine Auffassung im Lauf der Jahre geändert. Er glaubt nicht mehr an den solaren Charakter der europäischen Feuerfeste, sondern betrachtet sie als kathartische (VII 1 S. VII f.). Vermutlich liegt die Sache so, daß eine einheitliche Erklärung nicht durchzuführen ist; für die Mittsommerfeste ist zweifellos an der Er-

[1] Vgl. Gruppe *Berl. philol. Wochenschr.* 1912, 742 ff.

klärung als Sonnenzauber festzuhalten. Der zweite Punkt betrifft das gegenseitige Verhältnis des Himmelsgottes Iuppiter und des Eidgottes Iuppiter. Früher wollte Frazer den ersten vom zweiten ableiten. Jetzt vertritt er — mit Recht wie ich glaube — die umgekehrte Anschauung (ebd. S. IXf.).

Ich möchte nicht unterlassen zu betonen, daß auch die antike Religionswissenschaft im einzelnen durch das Werk Frazers mannigfache glückliche Anregung erhält: es sei hingewiesen auf die prägnante Erläuterung des rhodischen Opfers von Wagen und Viergespann an Helios. Wagen und Pferde des Gottes verbrauchen sich im Lauf der Zeit; darum bekommt er neue, um seine segenbringende Fahrt über den Himmel ohne Störungen fortsetzen zu können (I 1, 315f.). V 1, 49 wird das erst im Herbst der Demeter dargebrachte Opfer an Feldfrüchten einleuchtend mit der in jene Zeit fallenden Aussaat in Verbindung gesetzt. Es war kein Dankopfer für die eingeholte Ernte, sondern ein Bittopfer für die neue Saat. Ebd. 161f. wird der Kykeon, der rituelle Mehltrank der eleusinischen Mysterien, sehr ansprechend auf eine alte Herbstmahlzeit der eleusinischen Bauern zurückgeführt. Ganz besonders aber möchte ich auf die allgemeinen Ausführungen über Magie und Religion aufmerksam machen, die sich im ersten Bande finden (I 1, 234ff. 373f.). Was hier über die Magie als eine Vorstufe der Religion, über den Übergang von der Magie zur Religion und seine Gründe, über die Entwicklung der Religion und der Götter und das gleichzeitige Zurücktreten der Magie gesagt ist, verdient ernste Beachtung. Auf die ungeheure Fülle des ethnographischen Materials kann an dieser Stelle gar nicht eingegangen werden. Nur das sei zum Schlusse bemerkt, daß trotz aller Verstiegenheiten Frazers auf dem Gebiete der klassischen Religionen niemand, der auf diesem Gebiete arbeitet, an den reichen Schätzen vorbeigehen darf, die Frazer in dieser ungeheuren Rüstkammer mit titanischem Fleiße zusammengebracht und zu bequemster Benutzung ausgebreitet hat.

*Knowledge comes, but wisdom lingers:* diese Worte Tennysons ließen sich als Motto wie über gar manchen anderen, so auch über diesen Bericht setzen. Wohl ist die Forschung an allen Ecken und Enden lebendig gewesen, aber die Wissenschaft als Ganzes pflegt nur bedächtigen Schrittes vorwärts zu schreiten. Blicken wir auf die Wege zurück, die begangen wurden, so fällt deutlich ins Auge, wie stark die allgemein religionsgeschichtliche, vergleichende, volkskundliche Orientierung gewesen ist. Über Donnerkeil und Nabelstein, über den Kranz, über Schlange und Pferd, über Milch und Wolle, über das Tier im allgemeinen, über das Haar des Menschen, über Geburt, Hochzeit und Tod, über religiöse Rede und heilige Zahlen, über die letzten Geheimnisse der Entwicklung des Orakelwesens ist von jenem Standpunkte aus mit mannigfachstem Nutzen gehandelt worden, und so hat denn die antike Religionswissenschaft zur Lösung der großen Grundprobleme von der Entstehung, Entwicklung und Ausgestaltung des religiösen Denkens der Menschheit einen nicht unwichtigen Beitrag geleistet. Den Gefahren falscher Analogieschlüsse und vorschneller Verallgemeinerungen, die bei Anwendung der vergleichenden Methode drohen, ist freilich so mancher zum Opfer gefallen. Ein besonders warnendes Beispiel ist der Versuch Cirillis (o. S. 175); aber auch das Riesenwerk Frazers (o. S. 434 ff.) schien uns unter dem gleichen Gesichtspunkte das Verständnis der antiken Religion mehr zu hemmen als zu fördern, und mit den soziologischen Konstruktionen Jane Harrisons (o. S. 429 ff.) steht es nicht besser. Unter den Arbeiten, die sich mit den Problemen der antiken Religionen im engeren Sinne befassen, ist eine besondere Vorliebe für dies oder jenes Gebiet nicht zu bemerken. Doch verfolgt die Schule O. Kerns mit Stetigkeit den dankenswerten Plan, die Kulte der einzelnen griechischen Landschaften monographisch aufzuarbeiten, indem teils sämtliche Kulte einer Landschaft zusammengefaßt, teils einzelne bedeutendere, wie der karische Zeus (o. S. 153 f.) und der klein-

asiatische Dionysos (o. S. 151), für sich isoliert werden; auch die Abhandlungen über die Kureten und Korybanten (o. S. 154) sowie die über die großen Götter (o. S. 155) sind nach dem gleichen Schema von Materialsammlung und Erörterung angelegt; auf dem Gebiete der römischen Religion lieferte L. Ross Taylor (o. S. 173f.) eine verdienstvolle Analogie. Neuen Pfaden wandte sich Pettazzoni (o. S. 190f.) zu, der den Versuch machte, in das Dunkel sardischer Vorzeit einzudringen. Getrennt von den übrigen Forschern drehten sich die Astralmythologen weiter im Kreise. Sollen wir endlich diejenigen Werke herausheben, die nach unserem Urteil Höhepunkte der Forschung und Darstellung bedeuten, so möchten wir nochmals nennen: Maltens lichtvolle Untersuchung der verwickelten kyreneischen Sagenüberlieferung (o. S. 162 f.), Fowlers nachfühlende Erfassung der römischen Religiosität (o. S. 177ff.), Wissowas imponierende Gesamtrekonstruktion der römischen Religion (o. S, 181ff.), Bolls glänzenden Nachweis der ungeheuren Wirkung des antiken Himmelsbildes (o. S. 201), Blinkenbergs erschöpfende Analyse der volkstümlichen Anschauungsformen des Donnerkeils (o. S. 412).

Die Arbeit der Jahre 1911—1914 stand — von den letzten Monaten abgesehen — noch im Zeichen internationalen Einvernehmens. Den sichtbaren Ausdruck dafür bildete der 4. internationale Kongreß für Religionsgeschichte, der vom 9.—13. September 1912 in der ehrwürdigen Stadt Leiden versammelt war.[1] Damals wurde als Ort der nächsten Tagung Heidelberg in Aussicht genommen. Seitdem hat sich vieles verändert. Nicht verändert hat sich das ruhige Selbstvertrauen der deutschen Wissenschaft. Wir können warten.

---

[1] Vgl. *Actes du IVe congrès international d'histoire des religions*, Leiden 1913.

## 3 Geschichte der christlichen Kirche

Von **Hans Lietzmann** in Jena

Seit meinem letzten Bericht im Jahre 1912 in Band XV 260—298 hat sich eine Fülle von Stoff angehäuft, ohne daß die Möglichkeit sich geboten hätte, den Lesern dieser Zeitschrift Rechenschaft abzulegen. So muß die jetzt gegebene Übersicht das Einzelne kürzer behandeln, als es der Gegenstand zumeist erfordern würde und dem Referenten lieb ist, wenn anders die gewaltige mir vorliegende Menge fleißigster Arbeit, die zum Besten der Wissenschaft selbst in den schweren Kriegsjahren bei uns geleistet ist, auch nur durch Nennung des Wichtigsten und wenige charakterisierende Worte dem Leser vor Augen geführt werden soll.

Von den großen Quellenunternehmungen muß zuerst des Wiener Kirchenvätercorpus gedacht werden, das mit sechs Bänden seine schon so stattliche Reihe erweitert hat. Die 1911 von Hilberg[1] begonnene Ausgabe der Hieronymusbriefe ist erstaunlich schnell zu Ende geführt worden. In zwei weiteren Bänden sind Epist. 71—120 und 121—150 im Texte vollendet und die von Bruyne in der Révue Bénédictine von 1910 edierten vier weiteren Briefe als Epist. 151—154 dem alten Stamm angefügt worden. Die Überlieferung ist wie üblich bei jedem Brief besonders angegeben, sie geht im großen und ganzen auf Handschriften der Karolingerzeit zurück, doch haben wir eine Reihe von Bruchstücken, die dem sechsten Jahrhundert angehören. Der mannigfaltige Inhalt dieser gelehrten und wohlstilisierten Schreiben, die doch manchmal, wie die Urkunden zum origenistischen Streit, Epist. 86—100, kräf-

[1] *S. Eusebii Hieronymi epistulae* rec. Isid. Hilberg, pars II (1912). Lpz. Freytag.

tig in den Gang der Kirchengeschichte eingreifen, oder wie Epist. 106 an die beiden Goten Sunja und Frithila grundlegend für die Bibelkritik sind, macht sie zu einer äußerst reizvollen Lektüre. Den noch ausstehenden Prolegomena sehen wir für die Briefe des Hieronymus mit nicht geringerer Spannung entgegen wie bei Goldbachers Augustinbriefen. Das Vorwort Hilbergs berichtet unter dem 1. März 1918, daß seine ganze Habe in Czernowitz feindlicher Plünderung anheimgefallen, aber sein wissenschaftliches Rüstzeug anscheinend gerettet sei. So dürfen wir die Veröffentlichung von Einleitung und Registern in Kürze erwarten.

Aus den Werken des Ambrosius beschert uns Petschenig[1] die Auslegungen von Psalmen, und zwar zunächst die 22 Traktate über den 118. (119.) Psalm, der akrostichisch angelegt nach den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets jeweils 8 Verse mit demselben Buchstaben beginnt und so mit seinen $8 \times 22 = 176$ Versen der längste Psalm geworden ist. Mit seiner spät gelernten, aber hier doch schon weniger unausgeglichen wie in den Patriarchenpredigten vorgetragenen Gelehrsamkeit, die er auf griechischen Quellen aufbaut, aber nun doch im stärksten Maße aus eigenem Geiste nährt, gibt der Mailänder Kirchenfürst eine moralische und allegorische Auslegung des Psalms, die nicht für die Gemeinde schlechthin, sondern für Kleriker und gebildete Laien bestimmt ist. Die langerwartete Ausgabe des Apokalypsenkommentars des Victorinus von Pettau durch Haußleiter[2] ist 1916 erschienen. Der Reiz des Werkes besteht in seiner altertümlichen Theologie, die auch einen derben Chiliasmus aus den Worten des heiligen Buches zu gestalten weiß: der Verfasser ist 304, also in der Diokletianischen Verfolgung, als Märtyrer gestorben. Hieronymus hat eine Ausgabe dieses Apokalypsenkommentars veran-

[1] *S. Ambrosii opera* pars V: Expositio Psalmi CXVIII rec. M. Petschenig. ebd. 1913.

[2] *Victorini episc. Petavonensis opera* rec. J. Haußleiter ebd. 1916.

staltet, in der er die theologischen Anstöße korrigiert, insbesondere die chiliastischen Stellen gestrichen und anderes ihm nützlich Erscheinende hinzugefügt hat: darüber gibt Haußleiter S. XXXVIff. eingehend Rechenschaft. Diese „gereinigte" Ausgabe des IV./V. Jahrhunderts war uns bekannt und ist uns in zahlreichen Handschriften erhalten: den ursprünglichen Text fand Haußleiter 1895 in einem Ottobonianus des XV. Jahrhunderts, von dessen höchst unerquicklichen Schriftzügen sechs Tafeln nach Weiß-schwarz-Photos ein gutes Bild liefern. In seiner Ausgabe gibt Haußleiter in einer eingehenden Vorrede auch über die sonstige Schriftstellerei des Victorinus ausreichend Rechenschaft und druckt sodann nebeneinander links den emendierten Text des Ottobonianus und rechts die Rezension des Hieronymus. Ausführliche Register sind beigegeben. Jülicher hat in den Göttinger Gel. Anz. 1919, 44ff. eine wertvolle Anzeige der Ausgabe veröffentlicht. Grundlegende Urkunden zum Arianischen Streit des IV. Jahrhunderts legt uns der Jesuit Alfred Feder[1] im 4. Bande der Hilariusausgabe vor. Zum ersten Male erscheinen die sogenannten historischen Fragmente des Hilarius in ihrem überlieferten Zusammenhang nach der einzigen Handschrift, dem Pariser Codex des Arsenals 483 saec. IX. Als Einleitung gehen nicht nur sorgfältige Prolegomena voran, es sind auch drei Hefte Studien zu Hilarius in den Wiener Sitzungsberichten von 1910, 1911, 1912 erschienen, in denen die einschlägigen Fragen aufs gründlichste abgehandelt werden. Den Urkunden ist auch die Parallelüberlieferung beigedruckt, derart, daß wir das sardicenische Synodalschreiben S. 103ff. in zwei lateinischen und der griechischen, das Symbol von Sardica S. 68ff. gar in fünf Fassungen nebeneinander lesen. Der Band enthält ferner die von Gamurrini entdeckten Texte, den *Tractatus mysteriorum*, einen ziemlich dürftigen allegorisch-typologischen Aufsatz, und die drei vermutlich echten Hymnen, als Anhang den höchst zweifelhaften

[1] *S. Hilarii episc. Pictaviensis opera* pars IV. rec. A. Feder ebd. 1916.

*hymnus de Christo* und andere unechte Texte. Auch hier erhalten wir ziemlich reichhaltige Register. Die Augustinausgabe des Wiener Corpus bringt nach Abschluß der Donatistischen Streitschriften nunmehr den 1. Band der Schriften gegen die Pelagianer, von Vrba und Zycha[1] bearbeitet. Er enthält die ersten Schriften dieses Kampfes aus dem Jahre 412, aber auch *de natura et gratia* vom Jahre 415, *de natura et origine animae* vom Jahre 419 und *contra duas epistulas Pelagianorum.* Da der 1902 bereits erschienene 2. Band die zeitlich dazwischen liegenden Schriften enthält, so bleiben noch die großen Schriften der letzten Periode übrig. Einen gewissen Abschluß bringt der vorliegende Band insofern, als er Namen-, Sach- und Wortregister für das bisher Erschienene enthält.

Eine unerwartete Gabe bescherte der längst als Meister auf dem Gebiet der lateinischen Patristik bekannte Benediktiner G. Morin[2] durch die glanzvoll gedruckte Ausgabe von 42 bisher unbekannten Predigten Augustins und seiner Schule. Er hat sie in einem Wolfenbütteler Codex des IX. Jahrhunderts entdeckt und legt sie in sorgfältiger philologischer Behandlung mit Vorwort und ausführlichen Registern vor. Den Anfang macht eine Erklärung des Symbols. Es folgen Passions- und Osterpredigten, Himmelfahrt, Johannis der Täufer, Petrus und Paulus, Laurentius werden bedacht. Dem heiligen Cyprian werden drei Predigten gewidmet. Hier sowohl wie in der Predigt über die scillitanischen Märtyrer werden die uns bekannten Akten zitiert; das Prunkstück bildet eine kurz nach 411 gehaltene Weiherede zur Ordination eines Bischofs, die Morin schon 1913 in der Révue Bénédictine ediert hatte. Die neun angehängten Traktate aus Augustins Schule gipfeln in

[1] *S. Aureli Augustini opera* sect. VIII pars I: de peccat. meritis etc. rec. Vrba et Zycha ebd. 1913.

[2] *S. Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti ex codice Guelferbytano 4096* detexit ed. Germanus Morin O. S. B. Kempten u. München, Koesel 1917.

der höchst anziehenden Predigt *de tempore barbarico*, einer schmerzbewegten Klagepredigt über den Fall Karthagos durch die vandalische Eroberung. Morin will diesen ebenso wie drei andere der Anhangstraktate (4, 7, 8) dem Bischof Quodvultdeus von Karthago zuschreiben. Das ganze Buch ist ein köstlicher Gewinn für die Augustinforschung, den uns der belgische Gelehrte mitten im Kriege beschert hat.

Eine andere höchst wertvolle Veröffentlichung kommt für die griechische Patristik, darüber hinaus aber für die Geschichte der spätgriechischen Poesie, aus Italien. Silvio Mercati[1], der Bruder des jetzigen Präfekten der Bibliotheca Vaticana, ein Schüler von Krumbacher und Wilhelm Meyer, hat im Jahre 1915 mit einer Ausgabe der Werke des Ephraem Syrus begonnen, die wieder gutzumachen verspricht, was die gelehrte Welt bisher an diesem Heiligen gesündigt hat: und das ist ungewöhnlich viel. Das Altertum hat ihn verehrt und gelesen sowohl in seiner originalen syrischen Zunge, in der er noch heute das Brevier der syrischen Christen beherrscht, als auch in gleichzeitigen griechischen Übersetzungen, ja sogar ins Lateinische sind manche Predigten im Altertum übertragen. Die Bibliotheken wimmeln von Ephraem-Handschriften. Aber die Wissenschaft der Neuzeit liest und behandelt ihn nicht. Da hat Wilhelm Meyer aus Speyer, einem Hinweis Studemunds folgend, die erstaunliche Tatsache ans Licht gestellt, daß nicht wenige von den gedruckten griechischen Übersetzungen der syrischen Ephraem-Predigten metrisch sind, und zwar völlige Nachbildungen der syrischen, Silben zählenden Poesie. Damit war für ihn der Schlüssel zum Verständnis der griechischen und lateinischen rhythmischen Poesie gefunden. Um so notwendiger ist aber eine kritische Ausgabe der Schriften Ephraems, da die Variantenwirrnis der Handschriften jedes Maß übersteigt und die sogenannte beste Ausgabe Assemanis

[1] *S. Ephraem Syri opera* rec. S. J. Mercati tom. I. Rom, Instit. Pontific. Biblic. 1915.

a Band 1 und 2 nur ein Nachdruck der Oxforder höchst unritischen Ausgabe von 1709 ist. Mercati entwickelt in dem orliegenden Bande seinen Plan und legt zunächst drei griehische Texte, eine Rede auf Abraham und Isaac, auf den heiigen Basilius und auf den Propheten Elias in schlechthin austerhafter Behandlung vor. Der Text selbst, in Verszeilen bgesetzt, darunter ein kritischer Apparat, der sich auf eine uswahl der besten Handschriften aufbaut, darunter gegebenenalls Paralleltexte der Benutzer und eine Fülle von erläuternlen sprachlichen und sachlichen Anmerkungen. Jeder Predigt eht eine ausgiebige praefatio voraus, welche bei der ersten esonders lehrreich ist, da sie unter vielen anderen wertvollen Bemerkungen den strikten Nachweis enthält, daß bereits Gregor on Nyssa im Jahre 383 die vorliegende metrische Übersetzung n einer eigenen Predigt reichlich benutzt hat. Bei der Fülle les griechischen und des syrischen Materials ist es verwunderich, daß relativ selten uns das syrische Original samt der griechischen Übersetzung erhalten ist. Mit um so größerer Spannung sehen wir dem nächsten Bande entgegen, welcher lie Rede auf Jonas und die Buße der Niniviten syrisch und griechisch vorzulegen verspricht. Möge die, wie es scheint, in Deutschland bisher ziemlich unbekannte Ausgabe Mercatis bald lie ihr gebührende Beachtung und fleißige Benutzung finden.

In die Theorie der Askese führt uns das umfangreiche Buch Frankenbergs[1], das die Hauptmasse der uns im griechischen Original verlorenen Werke des ägyptischen Asketen und Schülers der großen Kappadozier, des Euagrios Pontikos († vor 400) in syrischer Übersetzung und griechischer Rückübersetzung auf 635 Seiten vorlegt. Für das Hauptwerk, die sogenannten Centurien oder προβλήματα προγνωστικά wird auch der sehr umfangreiche Kommentar des Archimandriten Babai in deutscher Übersetzung beigegeben. Über die Bedeutung des Eua-

[1] *Euagrius Ponticus* von W. Frankenberg, Berlin, Weidmann 1912 (= Abh. Götting. Ges., phil. hist. Kl. N. F. XIII 2).

grios und den Parallelismus zwischen den Mönchserzählungen und den Darlegungen der asketischen Theorie hat Reitzenstein in seiner „*Historia Monachorum* und *Historia Lausiaca*“ 124ff eingehend gehandelt und dadurch dem philologischen Leser den Weg zum Verständnis dieser eigenartigen Literatur geebnet. Die Übersetzungen lesen sich glatt und schließen sich soweit ich geprüft habe, sorgfältig dem syrischen Text an Die Vorrede läßt manche wichtige Angabe vermissen. Auch bei der griechischen Rückübersetzung würde es sich gehören, die im griechischen Original überlieferten Stellen kenntlich zu machen, also zum gnosticus 146—150 zu notieren, daß der Text bei Sokrates IV, 23, 61—71 überliefert ist. Auch ein Inhaltsverzeichnis vermißt man schmerzlich. Von weit geringerer Bedeutung, aber doch auch nicht unerheblichem Interesse für die Theorie vom „Wahren Gnostiker“ ist das Schriftchen des Bischofs Diadochos von Photike in Illyrien († 450), welches Reitzenstein am gleichen Orte S. 133ff. gewürdigt und auch bezüglich der philologischen Unzulänglichkeiten der durch Weis-Liebersdorf[1] besorgten Erstausgabe des griechischen Originals nebst Beigabe der lateinischen Übersetzung des Turrianus ausreichend kritisiert hat.

Als Hilfsmittel zum Verständnis des von ihm edierten altslawischen Psalterkommentars gibt Jagić[2] eine anonyme Erklärung der Psalmen in griechischem Original heraus, die auch für die Patristik von Wert ist, da sie in mehreren Psalterkatenen reichlich benutzt wird, z. B. in Typ XIV und XV meines Katenenkatalogs. Die alte Katene meines Typus I nennt den Verfasser Hesychios, und es scheint, als ob wir tatsächlich eine erweiterte Arbeit des Hesychkommentars vor uns haben. Unter des Didymos Namen († vor 400) geht

---

[1] *S. Diadochi ep. Photicensis de perfectione spirituali* ed. J. E. Weis-Liebersdorf. Lpz. Teubner 1912.

[2] *Supplementum Psalterii Bononiensis.* Incerti auctoris explanatio Psalmorum Graeca ed. V. Jagić. Wien, Holzhausen 1917.

eine lateinische Erklärung der sieben katholischen Briefe, die wie so manches andere wertvolle Stück uns durch die Vermittelung der Bibliothek Cassiodors erhalten ist. Bereits Erich Klostermann hatte darauf hingewiesen, daß in Cramers Katenenausgabe große Stücke des griechischen Originals erhalten seien, die meist namenlos sind, von denen einige aber dem Origenes, Johannes Chrysostomos und Severus zugeschrieben werden. Eine recht sorgfältige Ausgabe dieses Kommentars unter Einfügung der griechischen Fragmente mit ausführlichem lateinischen und griechischen Wortregister bietet Zoepfl[1], der sich mit einiger Zurückhaltung doch der Meinung Klostermanns anschließt, daß bereits der lateinische Übersetzer eine mannigfach überarbeitete Gestalt des echten Didymos-Kommentars vor sich hatte. Die unter dem Namen „*historia acephala*" bekannte wertvolle Quelle der Geschichte des Athanasius hat in einer Münsterer Dissertation durch H. Fromen[2] eine brauchbare Ausgabe erfahren. Eine Ausgabe der neuentdeckten Schrift des Irenaeus „Erweis der apostolischen Verkündigung" liefert in lateinischer Übertragung aus dem Armenischen S. Weber.[3]

An Übersetzungen altkirchlicher Quellen ist in erster Linie die Neubearbeitung der einst Thalhoferschen „Bibliothek der Kirchenväter"[4] zu nennen, die unter Leitung

[1] *Didymi Alexandrini in epistulas canonicas brevis explanatio* von Friedr. Zoepfl. Münster i. W., Aschendorff 1914. (= Neutest. Abh. hrsg. v. Meinertz IV 1.)

[2] *Athanasii historia acephala* von Heinz Fromen. Münster 1914.

[3] *S. Irenaei Demonstratio Apostolicae praedicationis ex armeno vertit* Simon Weber, Freiburg i. B. Herder 1917.

[4] *Bibliothek der Kirchenväter:* eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung, herausgegeben von O. Bardenhewer, Th. Schermann, K. Weymann. Kempten, Kösel. [Bd. 1, 8, 11, 16, 18, 19, 28, 29, 30:] Augustinus Bd. 1—3 Gottesstaat, übers. v. A. Schröder. Bd. 4—6 Vorträge über d. Evang. des hl. Johannes, übers. v. Th. Specht. Bd. 7 Bekenntnisse, übers. v. A. Hoffmann. Bd. 9—10 Ausgew. Briefe, übers. v. A. Hoffmann. [Bd. 2:] Dionysius Areopagita, übers. v. Stiglmayr, Gregorios Thaumaturgos, übers. v. Boririer, Methodius' Gastmahl, übers. v. Fendt. [Bd. 3, 4:] Irenaeus, 5 Bücher gegen die Häresien,

von Bardenhewer, Weymann und Schermann erscheint. Bisher liegen 32 Bände vor, die als Ganzes eine wohlgelungene Leistung darstellen. Besondere Hervorhebung verdient um ihrer formellen Geschicklichkeit willen die Übersetzung des Johannes Chrysostomus durch J. C. Bauer; auch in Dombart und Schröders Übersetzung der Augustinischen *civitas dei* ist angesichts der Schwierigkeit der Aufgabe höchst respektable Arbeit geleistet. Recht erwünscht und auch von wissenschaftlicher Bedeutung ist Schermanns Einleitung in Storfs Übersetzungen griechischer Liturgien. Die jüngsten Bände bringen eine freilich recht knappe Auswahl aus den Briefen Augustins, ferner Ambrosius' *de officiis, de mysteriis, de virginitate* und

übers. v. Klebba, Erweis d. apost. Verkündigung, übers. v. S. Weber. [Bd. 5:] Griech. Liturgien, übers. v. Storf mit Einl. v. Schermann, Palladius, Leben der hll. Väter, übers. v. Krottenthaler, Gerontius, Leben d. hl. Melania, übers. v. Krottenthaler. [Bd. 6:] Ausgew. Schriften d. syrischen Dichter Cyrillonas, Balaeus, Isaak v. Antiochien u. Jakob v. Sarug, übers. v. Landersdorfer. [Bd. 7, 24:] Tertullians ausgew. Schriften, übers. v. Kellner u. Esser. [Bd. 9:] Eusebius ausgew. Schriften I: Leben Konstantins etc., übers. v. Pfättisch m. Einl. v. Bigelmair. [Bd. 10:] Makarius d. Ägypters 50 geistl. Homilien, übers. v. Stiefenhofer. [Bd. 12 u. 14:] Frühchristliche Apologeten u. Märtyrerakten: Aristides, Justin, Brief an Diognet, Tatian, Athenagoras, Theophilus Antioch., Hermias, Minucius Felix, Firmicus Maternus. Echte alte Märtyrerakten. [Bd. 13, 31:] Athanasius' ausgew. Schriften: I., II. Vier Reden gegen die Arianer, vier Briefe an Serapion, Brief an Epiktet, gegen die Heiden, über die Menschwerdung, übers. v. A. Stegmann. Leben des hl. Antonius (und Anhang: Leben d. hl. Pachomius), übers. v. H. Mertel. [Bd. 15:] Hieronymus I: Mönchsbiographien, Nekrologe, Homilet. Schriften, dogmatische Schriften (gegen Helvidius, Vigilantius, Pelagianer), übers. v. L. Schade. [Bd. 17, 21, 32:] Ambrosius: I. Exameron, II. Lukaskommentar, III. von d. Pflichten, über die Mysterien, über d. Jungfrauen, Rede auf Theodosius, übers. v. J. E. Niederhuber. [Bd. 20:] Sulpicius Severus über d. hl. Martin, übers. v. P. Bihlmeyer, Vinzenz v. Lerin Commonitorium, übers. v. G. Rauschen, S. Benedikt, Regel, übers. v. P. Bihlmeyer. [Bd. 22:] Ausg. Akten persischer Märtyrer, aus d. Syrischen übers. v. O. Braun. [Bd. 23, 25, 26, 27:] Johannes Chrysostomus I—IV. Matthäuskommentar, übers. v. J. Ch. Baur; über d. Priestertum, übers. v. A. Naegle. Vgl. meine ausführlichen Anzeigen in *Theol. Lit.-Ztg.* 1914, 487ff. und 1917, 160ff.

seine Leichenrede auf Theodosius, schließlich des Athanasius apologetische Schriften, die Antoniusvita und als Anhang dazu eine anonyme Vita des hl. Pachomius aus dem noch unedierten Codex Vatic. gr. 819 saec. XI/XII, übersetzt von H. Mertel. Von der *Peregrinatio Aetheriae* hat H. Richter[1] eine für weitere Kreise bestimmte anspruchslose Übersetzung angefertigt.

Von Rauschens[2] „*Florilegium patristicum*“ sind in zweiter Auflage erschienen Bd. 3 (kleinere Urkunden des II. Jh.), und Bd. 7 *(Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima)*, neu ist Bd. 11, der Tertullian *de baptismo* und Ps. Cyprian *de rebaptismate* enthält. Um Rauschens gleichfalls in zweiter Auflage erschienene Ausgabe des Apologeticum Tertullians (Bd. 6 des *Floril. patr.*) hat sich eine heftige literarische Fehde entsponnen. Schrörs[3] wendet sich gegen die dort geübte eklektische Methode der recensio mit der These, daß der sog. Vulgattext des Apologeticum den von Tertullian *secundis curis* hergestellten Wortlaut biete, während der stark abweichende Fuldensis nur den ersten Entwurf erhalten habe. Rauschen[4] verteidigt dagegen seine Methode geschickt, nicht ohne eine erhebliche Liste von Verbesserungen und Ergänzungen zu seiner Textausgabe zu liefern. Beide kritisiert eingehend und gelehrt der schwedische Philolog Löfstedt[5], der mit Nachdruck für den grundlegenden Wert des Fuldensis ein-

---

[1] *Pilgerreise der Aetheria (Silvia)*, übers. v. Herm. Richter. Essen, Baedeker 1919.

[2] *Florilegium patristicum* ed. G. Rauschen. III. *Monum. minora saec.* II ed. 2. 1914. VII *Monum. eucharistica et liturgica vetustissima* ed. 2. 1914. XI *Tertulliani de baptismo et Ps.-Cypriani de rebaptismate recensio nova.* 1916.

[3] Heinr. Schrörs *Zur Textgeschichte u. Erklärung v. Tertullians Apologeticum.* Texte u. Unters. 40, 4.

[4] G. Rauschen *Prof. H. Schrörs und meine Ausgabe von Tertullians Apologeticum.* Bonn, Hanstein 1914. 2.— M.

[5] Einar Löfstedt *Tertullians Apologeticum,* textkritisch untersucht. Lunds Universitets årsskrift N. F. Afd. 1. Bd. 11. Nr. 6. Leipzig, Harrassowitz.

tritt. Der nützliche und billige Grundriß der Patrologie Rauschens[1] hat eine neue Doppelauflage erzielt. Es sollte die letzte von des Verfassers Hand bearbeitete sein: im Jahre 1916 ist er einer Krankheit erlegen.

Unter den Hilfsmitteln kirchenhistorischer Forschung ist an erster Stelle das gewaltige Werk Otto Seecks „Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.“[2] zu nennen. Die Einleitung gibt eine einschneidende kritische Untersuchung über die Quellen und die Datierungen des *Codex Theodosianus*. Das Regestenwerk selbst bucht von Jahr zu Jahr alle auf den Tag oder wenigstens den Monat feststellbaren Daten der Handlungen und Erlasse von Kaisern und Päpsten, gelegentlich auch anderen Kirchenmännern, Konzilien u. dgl., mit Quellenangabe. Die Indices bringen ein Datenverzeichnis der Gesetze des *Codex Theodosianus* und *Justinianus*, ein Personenverzeichnis, eine Liste der weltlichen und kirchlichen Ämter und ein Ortsregister. Das ganze Buch ist ein stolzes Denkmal deutschen Gelehrtenfleißes und kritischen Scharfsinns, das den nächsten Generationen die Wege zu tätigem eigenen Schaffen bahnt.

Bardenhewers[3] Geschichte der altkirchlichen Literatur darf sich des Erfolges freuen, daß in relativ kurzer Zeit — nach 11 Jahren — die beiden ersten Bände neu aufgelegt werden mußten. Es versteht sich von selbst, daß dabei der neueren Literatur in allem Rechnung getragen ist, ebenso, daß Anlage und Inhalt im wesentlichen unverändert geblieben

---

[1] G. Rauschen *Grundriß der Patrologie.* 4. u. 5. Aufl. Freiburg i. B., Herder.

[2] Otto Seeck *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.* Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit. Stuttgart, Metzler. 1919.

[3] Otto Bardenhewer *Geschichte der altkirchlichen Literatur.* Freiburg i. B., Herder. Bd. I, 2. Aufl. 1913. Bd. II, 2. Aufl. 1914. Bd. III. 1912. Zu vgl. die inhaltreiche Rezension Jülichers in *Götting. Gel. Anz.* 1913, Nr. 12.

sind. Aber in gelegentlichen Umstellungen, Einfügung neuer Paragraphen und im II. Bande auch breiterer Behandlung der allgemeinen literarischen Erörterungen (§§ 46, 47 statt § 44 in 1. Auflage) zeigt sich die „Umarbeitung" im großen, deren Spuren im kleinen wohl jede einzelne Seite trägt. Der Umfang des I. Bandes ist von 592 auf 633, der des II. von 665 auf 729 Seiten gewachsen. Im Jahre 1912 ist nun auch der langerwartete Band III erschienen, der die klassische Periode des IV. Jahrhunderts (mit Ausschluß der syrischen Literatur) behandelt: er ist den beiden ersten gleich an peinlichster Sorgfalt und Ausführlichkeit der Berichterstattung. Die Schriftsteller werden nach ihrer Heimat disponiert: Orientalen: Alexandriner und Ägypter, Kleinasiaten, Antiochener und Syrer, Spanier; Okzidentalen: Spanier und Gallier, Italiker und Westafrikaner, Illyrier. Ich habe im vorigen Bericht (S. 270ff.) Jordans Disposition nach Literaturformen bemängelt, weil sie Zusammengehöriges auseinanderreißt. Das wäre bei Bardenhewers Anordnung gleichfalls zu beanstanden, wenn auch nicht in ebenso peinlicher Weise, und noch hinzuzufügen, daß ganz Divergentes zusammengelegt wird: denn Cyrill von Jerusalem, Apollinaris von Laodicea, Epiphanius von Salamis und Diodor von Tarsus in einem Kapitel bilden ein sonderbares Viergespann. Aber das wäre bei aller theoretischen Berechtigung eine unbillige Beurteilung, weil die Zusammenstellung eine rein äußerliche ist: eine innere Beziehung der einzelnen Paragraphen desselben Kapitels zueinander besteht nicht. Jeder Paragraph ist ein in sich geschlossener Artikel, und eine Geschichte in dem historisch-pragmatischen Sinne, in dem wir das Wort verstehen, etwa gar eine Entwicklungsgeschichte, will Bardenhewer grundsätzlich nicht geben: das betont er im Vorwort des II. Bandes mit ziemlicher Schärfe. Aber innerhalb der selbstgesteckten Grenzen ist Bardenhewers Arbeit auch bei diesem III. Bande vorzüglich, besonnen im Urteil, vollständig und zuverlässig in Benennung und Verwertung der Literatur.

Zu wünschen bleibt etwa, daß die Orientierung über das handschriftliche Material noch mehr ausgebaut würde und die Grundlagen der jeweiligen Chronologie genauer zur quellenmäßigen Darstellung kämen: das läßt sich bei zweckmäßiger Beschränkung auf die Hauptpunkte erreichen.

Eine meisterhafte Studie des nun so früh dahingeschiedenen Führers auf urchristlichem Gebiet liegt in Boussets[1] „jüdisch-christlichem Schulbetrieb in Alexandria und Rom" vor. In Verfolgung einer These Bréhiers zeigt Bousset, daß sich Philo in erstaunlich weitem Umfang der in Kollegheften ihm vorliegenden Lehrtradition einer ziemlich „liberalen" jüdisch-hellenistischen Exegetenschule bedient, die er tradiert, ergänzt, korrigiert, gegen die er polemisiert — aber doch so, daß er sich selbst als einen im Strom dieser Gelehrsamkeit Schwimmenden weiß, der nichts untergehen läßt, was der Schule wertvoll erscheint. So erklärt sich das Widersprechende, Sprunghafte, Weitschweifige und Dispositionslose seiner ganzen Schriftstellerei. So erklärt sich aber auch mit einem Schlage das Schrifttum des Clemens Alexandrinus: die *Excerpta ex Theodoto* so gut wie die *Eclogae propheticae* und das vielbehandelte achte Buch der Stromata, ja selbst die Hypotyposen erweisen sich als Zusammenstellungen von Kollegheften aus der alexandrinischen Katechetenschule, vor allem aus den Vorlesungen des Pantänos. Bousset führt hier mit Glück die von Collomp und Ernst begonnene Arbeit weiter. Von da aus begreift sich aber auch die Entstehungsgeschichte der Stromata überhaupt als ein Ringen mit dem tradierten Stoff, der in den ersten fünf Büchern ursprünglich noch leidlich beherrscht wurde, dann sich in Einschüben der *cura posterior* stärker zur Geltung brachte, um vom sechsten Buch an den alternden Clemens sich ganz zu unterwerfen. Die nahe Ver-

[1] W. Bousset *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1915. (= Forschungen z. Rel. u. Lit., hrsg. v. Bousset u. Gunkel. H. 23.)

wandtschaft der Gnosis des Pantänos mit der Valentinianischen wird von Bousset mit Recht betont und die Linie Valentin—Pantänos—Clemens—Origenes in ihrer historischen Bedeutung gewürdigt. Harnack hat das in seiner Besprechung[1] mit Nachdruck aufgenommen. Das dritte Buch wendet die gefundenen Gesichtspunkte auf Irenaeus, Justins Dialog, den I. Clemensbrief, Hebräerbrief und Barnabasbrief in äußerst ertragreicher Weise an und schafft damit ein wirklich lebendiges Bild von altchristlichem Schulbetrieb und dem freien, pneumatischen *διδάσκαλος* der alten Zeit, ehe das bischöfliche Lehramt ihm seine Freiheit und seine Tätigkeit nahm. Dieser Prozeß hat sich in den einzelnen Gegenden zu sehr verschiedener Zeit abgespielt, in Alexandria hat der *διδάσκαλος* Origenes erst gegen 240 endgültig dem Bischof weichen müssen.

In seinen „Hauptproblemen der Gnosis" hatte Bousset 1907 den großzügig angelegten Versuch gemacht, die gnostische Bewegung als eine in gewissem Sinne einheitliche Erscheinung der allgemeinen Religionsgeschichte zu begreifen. In scharfem Gegensatz dazu hatte Harnack betont, daß die geschichtliche Bedeutung der Gnosis in den Schulen und Persönlichkeiten der christlichen Gnostiker liege und der orientalisierende Synkretismus nur als mehr oder weniger ornamentales Beiwerk zu bewerten sei. Mit Nachdruck stellt sich der durch seine Clemensstudien und seine *Introduction à l'étude du gnosticisme* als ausgezeichneter Forscher bekannte Pariser Gelehrte Eugène de Faye[2] auf Harnacks Seite. Er bemängelt an Boussets Werk die unzureichende Quellenkritik, welche alte und junge Nachrichten, authentische Äußerungen der unmittelbar Beteiligten und phantastische Kompilationsarbeit auf die gleiche Stufe stellt. Was im II. Jahrhundert sich mit Stolz Gnosis nannte, war theolo-

---

[1] *Theol. Lit. Ztg.* 1915, 537.

[2] Eugène de Faye *Gnostiques et Gnosticisme.* Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux II et III siècles. Paris, Leroux 1913. (= Bibl. de l'école des hautes études. sciences réligieuses. vol. 27.)

gisch-kosmologisch bestimmtes spekulatives Denken: im Wesen nicht verschieden von dem Werk eines Plotin oder Origenes. Basilides, Valentin, Marcion sind solche groß angelegten wahrhaft originalen „Gnostiker" gewesen. Erst allmählich drängen sich daneben inferiore Sekten mannigfaltigen und unklaren Ursprungs ans Licht, die um 200 in Rom große Bedeutung gewinnen — Hippolyt weiß viel von ihnen zu erzählen — und nun ihrerseits die Lehren der alten Schulen zu trüben und buntscheckig zu gestalten beginnen. Bei ihnen tritt an die Stelle der philosophischen Gnosis die Heilswirkung des Sakraments. Die koptischen Quellen, Pistis Sophia und die Bücher Jeû geben ein Bild der wilden Entartung und geistlosen Phantastik dieser minderwertigen Gnosis des III. Jahrhunderts. Die Vorzüge des glänzend geschriebenen Buches zeigen sich am reinsten in der feinen Analyse der großen gnostischen Systeme — man lese etwa die Zeichnung Marcions. Seine Schwäche ist aber unweigerlich die runde Ablehnung des religionsgeschichtlichen Gesichtspunktes, durch den allein ein volles Verständnis nicht nur für die Einzelzüge der „inferioren" Gnosis, sondern gerade erst recht für den ganzen gewaltigen Strom ermöglicht wird, der um die Zeitenwende aus dem Orient hervorbricht und das ganze Mittelmeerbecken überschwemmt. So viel auch de Fayes Kritik im einzelnen fördern mag, sein Buch wird nicht an die Stelle, sondern als wertvolle Korrektur an die Seite des Boussetschen Werkes treten, das die entscheidenden Gesichtspunkte auch für die künftige Forschung geben wird. Eine hübsche Übersicht über die Geschichte der Gnosis bietet W. Köhlers[1] kleines Heft. Zur Kenntnis der Bardesanischen Gnosis liefert F. Haase[2] einen nützlichen Beitrag durch eine sorgfältige Quellenstudie über

[1] Walther Köhler *Die Gnosis.* Tübingen, Mohr. (Rel.gesch. Volksbücher IV, 16).

[2] Felix Haase *Zur Bardesanischen Gnosis.* Literarkritische und dogmengeschichtliche Untersuchungen. Leipzig, Hinrichs 1910. (Texte u. Unters. 34, 4.)

das Verhältnis des gegen den Sternglauben gerichteten syrischen Dialogs „Das Buch der Gesetze der Länder“ (von Nau in der *Patrologia syriaca* I 2. 1907 neu ediert) zu den griechischen Zitaten Eusebs und den Parallelstellen der Klementinischen Rekognitionen, der weitere Untersuchungen, insbesondere über die Hymnen der Thomasakten beigefügt sind. Eine vortreffliche Darstellung der literarischen und theologischen Persönlichkeiten der Apologeten bietet Aimé Puech.[1] Sein Buch ist in manchen Beziehungen der Gnostikerstudie seines Pariser Kollegen de Faye verwandt: auch hier das liebevolle Eingehen auf die Denkweise des einzelnen Schriftstellers, das Bestreben, seine Problemstellung und Argumentation psychologisch zu verstehen, dazu eine vorsichtige, ja, ängstliche Zurückhaltung in der Annahme äußerer Einflüsse — etwa der griechischen Philosophie oder jüdischer Apologetik, von der kaum gesprochen wird. Die Fußnoten geben kurze Auseinandersetzungen mit anderen Forschern, eine Anzahl Anhänge behandelt einige Einzelprobleme genauer.

Eine umfangreiche Studie über das Wort *sacramentum* legt de Backer[2] vor: Tertullians Sprachgebrauch ist der Angelpunkt. Bei ihm finden wir zuerst ein Hinübergehen über das Übliche (= Fahneneid) zu der Bedeutung, die das Wort bis heute vornehmlich hat, und daneben noch mancherlei andere Verwendung. Das wird in ausführlicher Interpretation der einschlägigen Stellen vorgetragen und sodann die These aufgestellt, daß Tertullian diesen neuen und mannigfaltigen Sprachgebrauch von nirgendwoher, am wenigsten aus heidnischer Kultsprache, entlehnt, sondern selbst geschaffen hat. Sodann wird die Sakramentstheologie Tertullians breit dargestellt, die „Sakramente“ der heidnischen Mysterien untersucht, um auf

[1] Aimé Puech *Les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle de notre ère.* Paris, Hachette 1912.

[2] Emile de Backer *Sacramentum, le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien.* Louvain, 1911. (= Recueil de travaux, N. 30.)

diese Weise auch den materiellen Inhalt des Wortes klarzustellen, und dann jede Beeinflussung des Christentums von außen her abgelehnt. Eine Vermahnung an die Religionshistoriker zur „Rückkehr auf den historischen, durch strenge philologische Arbeit vorbereiteten Boden" schließt das Buch. In den *„Scripta pontificii instituti biblici"* ist der erste Teil einer groß angelegten Arbeit H. Schumachers[1] über „Christus in seiner Präexistenz und Kenose" erschienen, der eine eingehende Geschichte der Auslegung von Philipper 2, 5—8 enthält. Der Franziskaner Eleazar Schulte[2] stellt die Meinungen der Kirchenväter über das menschliche Wissen Jesu zusammen. E. Weigl[3] widmet der Christologie des Athanasius eine sorgfältige Studie, in der er auch die zwei Bücher gegen Apollinaris nebst anderen dubia für seinen Autor zu retten versucht; mir doch nicht überzeugend. Dem vielgequälten Begriff *ἀγέννητος* widmet P. Stiegele[4] eine dogmenhistorische Untersuchung, die freilich als Hauptresultat feststellen muß, daß erstaunlicherweise erst seit Epiphanius um 375, dann im V. Jahrhundert mehrfach mit Betonung ein scharfer Unterschied zwischen *ἀγένητος* und *ἀγέννητος* festgelegt wird. F. Hünermann[5] untersucht die Bußlehre des hl. Augustinus und sucht sie in die Dogmengeschichte einzureihen, freilich ohne eine ernsthafte Wandlung oder Entwicklung dieser Lehre anzuer-

[1] Heinrich Schumacher *Christus in seiner Präexistenz und Kenose* nach Phil. 2, 5—8. Rom, Verlag des päpstl. Bibelinstituts 1914. (Scripta Pontificii Instituti Biblici.)

[2] Eleazar Schulte *Die Entwicklung der Lehre vom menschlichen Wissen Christi bis zum Beginn der Scholastik.* Paderborn, Schöningh, 1914. (Forschungen z. christl. Lit. u. Dogmengesch., hrsg. v. Ehrhard u. Kirsch, XII 2.)

[3] Eduard Weigl *Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius.* 1914. (ebd. XII 4.)

[4] Paul Stiegele *Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des IV. Jh.* Freiburg i. B., Herder 1913. (Freiburger Theol. Studien, hrsg. v. Hoberg u. Pfeilschifter, Nr. 12.)

[5] Friedrich Hünermann *Die Bußlehre des hl. Augustinus.* 1914. (ebd. XII 1.)

kennen: was uns als historische Unmöglichkeit erscheint. Der Frage nach Alter und Bedeutung des Meßopferbegriffs bis auf Irenaeus geht J. Brinktrine[1] nach, wobei er sich insbesondere mit Wieland auseinandersetzt, fleißig und mit so viel Vorsicht, daß in dem patristischen Teil auch der Nichtkatholik ihm vielfach zustimmen kann. Ganz nützlich ist die quellenmäßige Übersicht über die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen bis zum VII. Jahrhundert, welche R. Nelz[2] in seiner Bonner Dissertation gibt. Den Barnabasbrief erläutert Ph. Haeuser[3] fleißig, aber nicht immer glücklich. Eine zwar keineswegs erschöpfende, aber doch fördernde Studie über die Legenden von der Auffindung des hl. Kreuzes gibt J. Straubinger.[4] Eine sehr sorgfältige dogmengeschichtliche Studie mit literarischen Ergebnissen, die sich mit Morins Arbeiten vielfach berühren, liefert H. Kayser[5] über den jüngeren Arnobius (um 450).

Unter dem Namen des Nilus vom Sinai geht ein umfangreiches Briefkorpus nebst einer nicht geringen Zahl asketischer Werke: K. Heussi[6] hat diesem ganzen Schrifttum eine kritische Untersuchung gewidmet, die dem vertrauenden Benutzer der Migneausgabe bös die Augen öffnet. Was bisher überall vom Leben des hl. Nilus zu lesen war, ist aus einer romanhaft fingierten und weiter ausgeschmückten Legende der Sinaimärtyrer entnommen; für Nilus historisch wertlos. Das umfangreiche Briefkorpus enthält einige wenige Briefe, welche sicher in

---

[1] Johannes Brinktrine *Der Meßopferbegriff in den ersten zwei Jahrhunderten.* Freiburg i. B. 1918. (Freiburger Theol. Studien, Nr. 21.)

[2] Robert Nelz *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus.* Bonn 1916.

[3] Philipp Haeuser *Der Barnabasbrief neu untersucht und neu erklärt.* Paderborn, Schöningh 1912. (Forschungen, hrsg. v. Ehrhard u. Kirsch, XI 2.)

[4] J. Straubinger *Die Kreuzauffindungslegende.* (ebd. XI 3). 1912.

[5] Heinrich Kayser *Die Schriften des sog. Arnobius junior dogmengeschichtlich und literarisch untersucht.* Gütersloh, Bertelsmann 1912.

[6] Karl Heussi *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen.* Lpz., Hinrichs 1917. (Texte u. Unters. 42, 2.)

die Zeit um 400 weisen: aber sonst nichts Persönliches. Ja, die Behauptung Heussis, daß diese Briefe alle wirklich abgesandte Briefe, keine fingierte Korrespondenz seien, ist wenig glaubhaft. Möglich, daß ein kleiner Grundstock echter Briefe vorhanden ist: die Masse macht den Eindruck literarischer Mache nach berühmten Mustern und unter Ausnutzung älterer Autoren. Aber ohne handschriftliche Prüfung der Überlieferung kommen wir hier nicht vorwärts; wir stehen noch tiefer im Nichts drin, als Heussi zugeben möchte. A. Glas[1] führt den Gelasius von Caesarea, den 395 gestorbenen Neffen des Kyrill von Jerusalem, eigentlich erstmalig in die Literaturgeschichte ein. Er galt bisher auf Grund einer Notiz des Photios cod. 89 als Übersetzer der Kirchengeschichte Rufins ins Griechische. Glas weist überzeugend nach, daß vielmehr umgekehrt Rufins Kirchengeschichte eine Übersetzung des Originalwerkes des Gelasios von Caesarea ins Lateinische ist. Den griechischen Urtext haben uns zum Teil Gelasios von Kyzikos und Georgios Monachas erhalten. Eine fleißige und übersichtlich angeordnete, wenn auch nicht alle Probleme ausschöpfende Untersuchung der Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos gibt G. Schoo.[2] Eine Biographie des Synesios von Kyrene bietet G. Grützmacher[3], die wir als Kommentar zu der von ihm angekündigten Ausgabe der Synesiosbriefe ansehen dürfen. Der gelehrte Unterbau ist in knappe Anmerkungen verwiesen; der Text selbst bietet eine flott geschriebene Schilderung der Zeit und der Lebensumstände, der politischen und literarischen, philosophischen, theologischen und der besonders reizvollen

[1] Anton Glas *Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia,* die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins. Lpz. Teubner 1914. (Byzant. Archiv, Nr. 6.)

[2] Georg Schoo *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos.* Berlin, Trowitzsch 1911. (Neue Studien, hrsg. v. Bonwetsch u. Seeberg, Nr. 11.) Vgl. dazu G. Loescheke in der *Theol. Lit.-Ztg.*, 1912, 560.

[3] Georg Grützmacher *Synesios von Kyrene, ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums.* Lpz., Deichert 1913.

menschlichen Persönlichkeit dieses feinen, tapferen Mannes. Unter dem Titel „Eusebiana“ hat H. J. Lawlor[1] einige Aufsätze zusammengestellt, die schon früher in der *Hermathena* oder dem *Journal of Theological Studies* erschienen waren: Über Hegesipps Hypomnemata (nebst Fragmentsammlung), die Montanisten, die kleineren Sammlungen von Aktenstücken, Briefen oder Schriften, die in Eusebs Kirchengeschichte benutzt sind, über die Chronologie der palästinensischen Märtyrer. Neu hinzugetreten ist eine Abhandlung, welche die im IX. Buch der Kirchengeschichte behandelten Ereignisse der Jahre 311—314 genauer zu datieren unternimmt. In seiner letzten Studie kritisiert er E. Schwartz' Ansicht über die vier Ausgaben der Kirchengeschichte und stellt eine andere Theorie dagegen: beim Erscheinen des Toleranzediktes hatte Euseb die ersten sieben Bücher vollendet (erste Ausgabe): er fügte Buch 8 nebst einem Auszug aus dem eben entstandenen Werk über die palästinensischen Märtyrer hinzu (zweite Ausgabe: vor Nov. 311). Dann wurde Buch 8, teilweise auch 7 und die Märtyrerschrift neu revidiert, Buch 9 hinzugefügt (dritte Ausgabe Ende 313). Schließlich Buch 9 leicht überarbeitet und Buch 10 geschrieben (vierte Ausgabe 324/325). Die Teubnersche Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt“ bringt eine bisher zwei Hefte umfassende „Geschichte der christlichen Kirche“ von H. v. Soden[2], die bis zur Konstantinischen Zeit reicht, und von M. Cornill[3] eine „Theologie“, d. h. eine für Laien bestimmte recht anschauliche Einführung in die theologische wissenschaftliche Arbeit. Franks[4] Vademecum für angehende Theo-

---

[1] Hugh Jackson Lawlor *Eusebiana, Essays on the ecclesiastical history of Eusebius.* Oxford, Clarendon Press. 1912.

[2] Hans Freiherr v. Soden *Geschichte der christl. Kirche.* I. II. Lpz., Teubner 1919. (Aus Natur u. Geisteswelt, 690, 691.)

[3] Martin Cornill *Theologie, Einführung in ihre Geschichte, ihre Ergebnisse und Probleme.* Teubner 1911. (ebd. 347.)

[4] Fr. H. R. v. Frank *Vademecum für angehende Theologen.* 2. Aufl. v. H. Grützmacher. Lpz., Deichert 1918.

logen hat H. Grützmacher neu bearbeitet, die alte Erlanger Theologie in modern-positivem Sinne weiterführend. Die beiden kleinen Grundrisse der Dogmengeschichte von N. Bonwetsch[1] und R. Seeberg[2] haben neue Auflagen erlebt. Ein umfangreiches Werk über den römischen Staat und das Christentum bringt A. Manaresi.[3] In elf Kapiteln werden die verschiedenen durch die Individualitäten der Kaiser oder den Geist der Zeit bestimmten Perioden behandelt. Etwas mager ist das einleitende Kapitel über die Quellen. Hier und in den späteren Kapiteln des Textes vermißt man die Wirkung von E. Schwartz' zahlreichen Arbeiten; auch kritische Auseinandersetzungen finden sich selten, meist nur Verweise auf die Kontroversliteratur. Diese selbst wie überhaupt die Literatur wird dagegen reichlich in den Anmerkungen zitiert, desgleichen die Quellen, deren Wortlaut sogar öfter mitgeteilt wird. Der Hauptnachdruck liegt auf der breit erzählenden Darstellung, die sich denn auch recht gut liest. Über die Neronische Christenverfolgung speziell handelt G. Schoenaich[4], über die „syrischen" Kaiser (Caracalla, Elagabal, Severus Alexander) und das Christentum bringt K. Bihlmeyer[5] eine sorgfältige Studie. Die äußere Lage und innere Entwicklung des Christentums bis auf Konstantin skizziert A. Ehrhard[6] in einer Straßburger Rektoratsrede. Das tausendjährige Jubiläum des Mailänder Toleranzediktes von 313 hat eine nicht unerhebliche Litera-

---

[1] N. Bonwetsch *Grundriß der Dogmengeschichte*. 2. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann 1919.

[2] R. Seeberg *Grundriß der Dogmengeschichte*. 4. Aufl. Lpz., Deichert 1919.

[3] Alfonso Manaresi *L'impero Romano e il cristianesimo*. Torino, Bocca 1914.

[4] Gustav Schoenaich *Die Neronische Christenverfolgung*. Breslau, Trewendt & Granier 1911.

[5] Karl Bihlmeyer *Die „syrischen" Kaiser zu Rom (211—35) und das Christentum*. Kritische Studie. Rottenburg a. N., Bader 1916.

[6] Albert Ehrhard *Das Christentum im römischen Reiche bis Konstantin*. Straßburg, Heitz (Straßburger Rektoratsreden) 1911.

tur hervorgerufen. Hier sei genannt H. Koch[1], der „Konstantin den Großen und das Christentum" nicht ohne Seitenblicke auf die Gegenwart charakterisiert. Die Quellen über Konstantins Kreuzesvision hat J. B. Aufhauser[2] bequem zusammengestellt: eine kritische Abhandlung, welche das Ereignis als eine psychologisch begreifliche Illusion auffaßt, liefert der Bonner katholische Kirchenhistoriker H. Schrörs.[3] Ein Sammelwerk unter dem Titel „Konstantin der Große und seine Zeit" hat F. J. Dölger[4] herausgegeben. Darin schildert E. Krebs zunächst „die Religionen im Römerreich zu Beginn des vierten Jahrhunderts", ein zu großes Unterfangen für den engen Raum. J. Wittig verteidigt gegen O. Seeck die Existenz eines Mailänder Toleranzreskriptes. A. Müller würdigt des Lactanz Schrift *de mortibus persecutorum* als Quelle für die Stimmung der damaligen Christenheit. Über die Beisetzungsstätte des diokletianischen Märtyrers Felix von Salona handelt F. Bulić. Den Gedankengang der Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen, deren Echtheit er verteidigt, legt J. M. Pfättisch dar. Durch eine höchst nützliche Zusammenstellung der Nachrichten über Stenogramme von Synoden bis gegen 400 macht A. Wikenhauser die Existenz auch nizänischer Synodalprotokolle wahrscheinlich. Konstantin als Feldherr wird von Generalleutnant z. D. v. Landmann gewürdigt. Ausführlich und lehrreich untersucht J. Dölger die nicht wenigen Probleme, die sich an die Taufe Konstantins knüpfen. Die übrigen Beiträge gehören dem

[1] Hugo Koch *Konstantin der Große und das Christentum.* München, Mörike 1913.

[2] J. B. Aufhauser *Konstantins Kreuzesvision in ausgewählten Texten vorgelegt.* Bonn, Marcus u. Weber 1912. (Kleine Texte 108.)

[3] Heinrich Schrörs *Konstantins des Großen Kreuzeserscheinung.* Bonn, Hanstein 1913.

[4] Franz Joseph Dölger *Konstantin der Große und seine Zeit.* Gesammelte Studien, Festgabe zum Konstantinsjubiläum 1913 und zum goldenen Priesterjubiläum von Mgr. Dr. A. de Waal. XX. Supplementheft der Römischen Quartalschrift. Freiburg i. B., Herder 1913.

archäologischen Gebiet an und werden später zur Sprache kommen. An patristischen Monographien liegen weiter vor eine treffliche Studie von E. Dubowy[1] über die Reise Pauli nach Spanien, eine fleißige Arbeit E. Bayers[2] über Isidors von Pelusium klassische Bildung und eine wenig ergiebige Untersuchung von H. Doergens[3] über Euseb als Darsteller der phönizischen Religion. Die Erkenntnistheorie des hl. Augustin hat J. Hessen[4] neu untersucht mit dem Ergebnis, daß bei ihm zu unterscheiden sei zwischen dem Gebiet der Erkenntnis *a priori*, der *sapientia*, die ihre Quelle in göttlicher Erleuchtung hat, und den auf Erfahrung beruhenden niederen Erkenntnissen der *scientiae*. Eine tiefgreifende Würdigung Augustins unternimmt E. Troeltsch[5] durch die Prüfung der Frage, ob er wesentlich als Herold einer neuen Zeit, des abendländischen Mittelalters oder als abschließender Höhepunkt der Antike zu begreifen sei. Troeltsch nimmt ihn mit Recht ausschließlich für die Antike in Anspruch und zeigt mit seiner bereits an anderen Problemen bewiesenen Meisterschaft im Herausarbeiten der Kontraste, wie fern das klassische Mittelalter mit seinen Idealen dem echten Augustin steht. Aber die Grundlage dieser Beweisführung bildet eine glanzvolle positive Darlegung der augustinischen Gedankenwelt an der Hand der gerade für dies Problem ohnehin stets

[1] Ernst Dubowy *Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien.* Freiburg i. B., Herder 1914. (= Bibl. Studien, hrsg. v. Bardenhewer, XIX 3.)

[2] Leo Bayer *Isidors von Pelusium klassische Bildung.* Paderborn, Schöningh 1915. (= Forschungen, hrsg. v. Ehrhard u. Kirsch, XIII 2.)

[3] Heinrich Doergens *Eusebius von Caesarea als Darsteller der phönizischen Religion.* Eine Studie zur Geschichte der Apologetik. 1915. (ebd. XII 5.)

[4] Johannes Hessen *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus.* Münster i. W., Aschendorff 1916. (Beiträge z. Geschichte d. Philosophie d. Mittelalters, hrsg. v. C. Bäumker, XIX 2.)

[5] Ernst Troeltsch *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter, im Anschluß an die Schrift „De Civitate Dei“.* München u. Berlin, Oldenbourg 1915. (Histor. Bibliothek Bd. 36.)

im Mittelpunkt stehenden Schrift *de civitate dei*; Augustin wird als Schöpfer einer neuen Kulturethik gezeichnet. Die Gottheit als unendlich wirkende Liebe ist das höchste Gut, von dem aus alles gewertet wird: so wird die Erfassung Gottes in Liebe, der *amor dei*, das sittlich Gute, die Eigenliebe das Wesen des Bösen: damit sind die Prinzipien der *civitas dei* und der *civitas terrena* bestimmt. Hieraus ergibt sich eine aktive Ethik der Liebesbetätigung, welche auch die Askese nur in der Bekämpfung der Selbstsucht begründet, Christi Menschwerdung als Offenbarung der Gottesliebe und somit als Vorbild wertet, und in eine positive Einschätzung der Dinge dieser Welt als der von Gott begründeten Mittel zur Übung der Nächstenliebe und Erreichung des höchsten Gutes ausmündet. Somit kann und soll den Kulturwerten eine Beziehung auf Gott gegeben werden uud sie ordnen sich in eine Stufenreihe nach Maßgabe ihrer Eignung für diesen höchsten Zweck. Daneben steht aber die — wie Troeltsch mit Recht betont — im letzten Grunde auf gnostischem Boden gewachsene und durch eigene Lebenserfahrung bestärkte Lehre Augustins von der Sünde als der im Fleisch und besonders im Sexuellen sich auswirkenden Macht des Bösen, die zu mortifikatorischer Askese und Weltflucht führt. Aus der einen Gedankenreihe erwächst die Hoffnung auf eine Durchdringung der antiken Kultur mit christlichen Gedanken, aus der anderen die pessimistische Stimmung, die sich aus dem allgemeinen Zusammenbruch dieser dem Ende zuneigenden Welt ins Kloster rettet, wo allein wahres Christentum betätigt werden kann. Hier wie dort hat das Mittelalter Augustins Gedanken als Gefäße benutzt, in die es einen anderen, derberen Inhalt goß. Nahe mit diesen Gedankengängen berührt sich ein fein durchdachter Aufsatz E. Bickels[1] über das asketische Ideal

[1] Ernst Bickel *Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin.* Eine kulturgeschichtliche Studie. Lpz., Teubner 1916. (S.-A. aus Ilbergs Neuen Jahrbüchern, 1916. I.)

bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin, der aber zugleich die These von Troeltsch als zu eng bekämpft und neue Gesichtspunkte beibringt. Nicht bloß Augustin, sondern alle die drei großen Abendländer zeigen im Gegensatz zum Morgenland, welches nur die negative Mönchsaskese kennt, eine Vereinigung der älteren asketischen Ideale: des evangelischen der Entsagung um der Brüder willen, des gnostisch-mönchischen der Abtötung der Sinnlichkeit und des philosophischen der völligen Hingabe an Wissenschaft und Kunst. Dadurch geben sie der Askese einen sozialen, kulturellen Wert und befähigen sie zu der zeitgemäßen Aufgabe „rein geistiges Leben unter der Hülle robusten Selbsterhaltungstriebes den Nächsten der Zukunft zu übermitteln“: und so sind diese drei Großen die Mittler zwischen Antike und Mittelalter geworden. Der Gegensatz gegen Troeltsch ist hier doch nicht so groß, wie er scheint. Dem Geist des ältesten orientalischen Mönchtums hat R. Reitzenstein[1] eine große Studie gewidmet, in der er die an der athanasianischen Antoniusvita begonnene Arbeit fortsetzt. Die Sammelwerke der Palladius zugeschriebenen *Historia Lausiaca* und der *Historia monachorum*, deren griechischer Text anonym ist, während der lateinische von Rufin stammt, werden auf Quellen und Vorstellungsgehalt eingehend geprüft. Ein Referat, und wäre es auch sehr ausführlich, kann von der Fülle der behandelten Themata kein rechtes Bild geben. Einzelnovellen liegen vor uns, mit mannigfaltiger Tendenz, in mehrfach geänderter Form, schließlich in die Rahmenerzählung eines Reiseberichts durch die ägyptischen Klöster eingespannt. In der *Historia monachorum*[2] ist die Tendenz des Sammlers,

[1] Richard Reitzenstein *Historia Monachorum und Historia Lausiaca, eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker.* Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht 1916. (Forschungen etc., hrsg. v. Bousset u. Gunkel, H. 24.)

[2] Ich halte doch Rufin nur für den Übersetzer, was er ja immer ist. Der lateinische Text ist überall, wo er unserem griechischen parallel läuft, rhetorisch erweiternde Paraphrase. Aber er hat eine vielfach

den wunderkräftigen Übermenschen, den Vollkommenen, zu schildern: den Pneumatiker, der den altkirchlichen Märtyrer ablöst. Dieser wird aber in den Farben des Gnostikers, des *θεῖος ἄνθρωπος* der hellenistischen und neupythagoreischen Mystik geschildert: das führt Reitzenstein im einzelnen durch, wobei auch Euagrius und Diadochos von Photike als Theoretiker der mönchischen *γνῶσις* gewürdigt werden: der Gnostiker als der Vollkommene sondert sich von dem Asketen niederer Gattung. In der *Historia Lausiaca* ergeben sich deutliche Beziehungen zu Euagrius, dessen Schüler der Verfasser sein muß: aber der „ägyptische" Teil c. 5—24 stellt sich als eine Einlage dar, welche pneumatische Ansprüche der Asketen ablehnt — im vollen Gegensatz zum Kontext des Hauptwerkes. Es folgen sehr feine Beobachtungen über häretisches Mönchtum, das im Besitz des *πνεῦμα* der kirchlichen Gnadenmittel entraten zu können glaubt und schließlich eine insbesondere mit Harnack sich auseinandersetzende Darlegung des hellenistischen und mystischen Charakters der Gnosis und des Idealbildes des Pneumatikers. Als ersten Band einer Geschichte der frühchristlichen Askese legt H. Strathmann[1] eine Darstellung der Askese in der Umgebung des werdenden Christentums vor: d. h. er schildert eingehend die Askese im palästinensischen und hellenistischen Judentum, in der römischen und griechischen Religion, in der Stoa, dem Neupythagoreismus und dem Neuplatonismus. Sorgfältig werden alle Nachrichten zusammengetragen, Quellen und Literatur ständig angegeben und auf diese Weise ein wertvolles Nachschlage-

abweichende und oft bessere griechische Vorlage gehabt, als es der uns erhaltene griechische Text ist. Das erklärt die zutreffenden Beobachtungen Reitzensteins besser als die Annahme, der Grieche habe Rufins Latein übersetzt.

[1] H. Strathmann *Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchtums im religionsgeschichtlichen Zusammenhang e.* Bd. I: Die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums. Leipzig, Deichert 1914.

werk geliefert, das viele mit Dank benutzen werden. Eine die Probleme in ihrer Tiefe packende wirkliche Geschichte der Askese erhalten wir freilich nicht: können es auch bei dieser Art der Behandlung nicht erwarten. Die älteste Periode der Verfassungsgeschichte sucht E. Metzner[1] im Gegensatz zu Harnack in katholischem Sinn zu erfassen, ganz scharfsinnig und unter eingehender Quelleninterpretation, aber schließlich doch mit Annahmen, die uns historisch unmöglich erscheinen. Zwischen Harnack und E. Schwartz war eine lebhaft geführte Kontroverse ausgebrochen über die Echtheit eines von diesem publizierten syrischen Synodalbriefes, der eine höchst bedeutsame Antiochenische Synode vor der Nicänischen erschließen ließ. Erich Seeberg[2] untersucht die ganze Frage eingehend und mit hervorragendem historischen Geschick und entscheidet den Prozeß im Sinne von E. Schwartz, d. h. zugunsten der Echtheit der Urkunde.

---

[1] Emil Metzner *Die Verfassung der Kirche in den ersten zwei Jahrhunderten, unter besonderer Berücksichtigung der Schriften Harnacks.* Danzig, Westpreußischer Verlag 1920.

[2] Erich Seeberg *Die Synode von Antiochien im Jahre 324/25.* Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa. Berlin, Trowitzsch 1913. (Neue Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, hrsg. v. Bonwetsch u. Seeberg, Bd. 16.)

## 4 Kleine Anzeigen[1]: Zur Volkskunde

Von **Otto Weinreich** in Tübingen

Volkskundliche Bibliographie für das Jahr 1918 im Auftrage d. Verbandes Deutscher Vereine f. Volkskunde hrsg. v. **E. Hoffmann-Krayer** (Berlin u. Leipzig 1920, Vereinig. wissensch. Verleger. XVII u. 126 S.). Es liegt nicht am Herausgeber, wenn diese Bibliographie trotz ihrer 1391 Nummern noch nicht alle volkskundlichen Aufsätze registriert, sondern an der mangelnden Zugänglichkeit vieler, namentlich ausländischer Publikationen. Daß aber das Erreichbare von H.-Kr. ebenso fleißig wie tadellos sauber verarbeitet wurde, braucht nicht erst betont zu werden. Diese Bibliographie bildet die notwendige Ergänzung zu der Clemens: Religionsgeschichtliche Bibliographie hrsg. v. **C. Clemen** V/VI 1918/19 (Kommissionsverlag von B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1920 IV u. 40 S.), die nach den schon im Archiv 19,558 dargelegten Grundsätzen gearbeitet ist. Ein Vorzug der volkskundlichen Bibliographie liegt in dem Sachregister. Vielleicht läßt sich das künftig auch der anderen beigeben!

**Festschrift für Ed. Hoffmann-Krayer** hrsg. v. H. Bächtold (= Schweizerisches Archiv f. Volkskunde Bd. XX 1916. Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde Basel. 542 S.). Zahlreiche Gelehrte des In- und Auslandes haben dem hochverdienten Gründer der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde und Herausgeber des Schweiz. Archivs, den ja auch unser Archiv unter seine Mitarbeiter zählen darf, diese stattliche, reich illustrierte Festschrift dargebracht. Die Raumknappheit verbietet es, die Beiträge alle einzeln aufzuführen. So greife ich nur einiges heraus. An Albrecht Dieterichs nachgelassenen Aufsatz über den Ritus der verhüllten Hände knüpfen Bächtold und Fehrle an (zum Problem der Verhüllung s. jetzt auch Pehr Lugn, Die magische Bedeutung der weibl. Kopfbedeckung im schwedischen Volksglauben, Wien, Anthropol. Gesellschaft 1920); beide lassen sich, wie auch Dieterich, entgehen, daß die drei *flamines* im Dienste der Fides mit verhüllter r. Hand opfern und die Göttin selbst mit verhüllter Hand dargestellt wird (Otto, P. W. VI 2282; Wien. Stud. 34,320). Von methodischem

[1] Die unvermindert herrschende Raumnot zwingt zu dieser, zunächst nur vorläufigen Neuerung. Ich habe nur zur Besprechung eingereichte Schriften berücksichtigt.

Interesse ist der Beitrag von Helm, Häufung der Zaubermittel, und Bertholet, Landbau und AT. Mit gewohnter Gelehrsamkeit behandelt Bolte eine Versnovelle des 15. Jhds., Meier ein Volkslied, Singer alte Schweizer Sprichwörter. Stoffreich ist Sartoris Aufsatz Diebstahl als Zauber. Geiger, über die blaue Farbe bei den Totenbräuchen, zeigt, daß neben Schwarz und Weiß auch diese Farbe wichtig ist, wozu man die unten angezeigten Aufsätze von Borinski über Braun (Violett) stelle. Der gehaltvolle Beitrag von Becker über Gebetsparodien ist zu bereichern durch Ilvonen *Parodies de thèmes pieux* (Helsingfors 1914). Liebhabern von Bauernkunst spendet Delacheux *Un artiste paysan* ausgezeichnete Proben. Die Aufschneidereien des Lugitrittli wären wichtiger, wenn Zahler sie durch Parallelmaterial aus anderen Lügendichtungen kommentiert hätte (Nachträge gibt Küffer, Schweiz. Archiv f. Volksk. 22, 1918, 115). Zu Feilbergs schönem Aufsatz über das Meer (zu S. 128) sei angemerkt, daß sich auch im Altertum der Glaube schon findet, bei (steigender) Flut stürben die Kranken nicht, Philostrat. v. Apoll. V 2. Der umfangreichste Beitrag: Volkskunde und griechisch-römisches Altertum (auch separat erschienen) wird Waser verdankt, der das von Hoffmann-Krayer selbst entworfene und in seinen volkskundlichen Bibliographien bewährte Dispositionsschema auf die Antike anwendet. Nach einer allgemeinen Einführung, in der Albrecht Dieterichs Verdienste begeistert gefeiert werden, behandelt Waser 1. Sachliche Volkskunde (Urgeschichte, Wirtschaft und Verkehr, Haus, Tracht, Volkskunst, Nahrung, Volksglauben, Sitten und Gebräuche, Feste und Spiele, Volksmusik- und -tänze, Gebärden) und 2. Volksdichtung und Volksmund (wieder in einzelnen Gruppen). Mag bei solch weitausgreifendem Gerüst auch nicht jedes Feld gleich dauerhaft ausgefüllt sein, der eine hier, der andere da etwas vermissen und einfügen können, so verdient dieser energische Versuch einer Zusammenfassung doch die entschiedenste Beachtung. Er wird z. B. für Vorlesungen über antike Volkskunde (aber wer hält solche?) willkommene Dienste leisten können. Ich sehe davon ab, die Literaturangaben zu ergänzen oder auf den Stand von 1921 zu bringen — hoffen wir, daß bald eine erweiterte Auflage nötig ist! Vom übrigen Inhalt der Festschrift kann ich nur noch sagen, daß er jedem etwas bringen wird und besonders viel, wie natürlich, für die Schweizerische Volkskunde ausgibt.

**Th. Zachariae** Kleine Schriften zur indischen Philologie, zur vergleichenden Literaturgeschichte, zur vergleichenden Volkskunde (Schroeder, Bonn u. Leipzig 1920 VIII u. 400 S.). Mit dem Verfasser können sich vor allem die Literarhistoriker und Volkskundler freuen, daß ein mutiger Verleger

in heutiger Zeit diese Sammlung herausbrachte. Z.s Aufsätze zur indischen Philologie sind allerdings nur in einer kleinen Auswahl vertreten, Aufnahme davon fand lediglich, was sich an einen größeren Leserkreis wendet, die übrigen werden im Vorwort verzeichnet. Da es sich um schon veröffentlichte Arbeiten handelt, die unverändert abgedruckt, aber am Schluß mit Nachträgen und Berichtigungen versehen sind, kann die Anzeige kurz sein.

Die Benutzung der Sammlung hätte wesentlich erleichtert werden können, wenn Z. im Inhaltsverzeichnis den Ort der ersten Publikation, am Rand deren Seitenzahlen und im Text (meinetwegen in spitzen Klammern) bei Zusammengehörigem — und er kommt ja oft auf gleiche Dinge zurück, häuft Nachtrag auf Nachtrag — die Nummer des Aufsatzes oder Seite des Buches hinzugefügt hätte. So muß man hin und her blättern oder mit dem Index suchen, was unnötig Zeit kostet. Den reichen Inhalt des Buches kann ich nicht im einzelnen andeuten; die Archivleser finden manche alten Bekannten, auch der klassische Philologe geht nicht leer aus (no. 14. 35. 36 und sonst zerstreute Bemerkungen). Z.s Vielseitigkeit, seine ausgebreitete Belesenheit, sein Sammeleifer und Spürsinn, der auch kleinsten Dingen mit Liebe nachgeht, treten in helles Licht.

**Antti Aarne** Vergleichende Rätselforschungen I—III (*F. F. Communications* Nr. 26—28, Helsinki 1918/19, Hamina 1920, Suomalaisen Tiedeakatemian Kustentama, Finnish Academy of Science. 178. 216. 59 S.). Im 1. Abschnitt „Wie Rätsel untersucht werden sollen" gibt der bekannte Märchenforscher einen Überblick über den internationalen Rätselstoff und methodologische Vorbemerkungen. Die beim Märchenmaterial bewährte geographisch-historische und vergleichende Forschungsmethode gelangt dann in Einzeluntersuchungen zur praktischen Anwendung. Für jedes Rätsel wird zunächst das älteste erreichbare literarische Material aus den verschiedenen Kulturkreisen vorgelegt (bei den altgriechischen leider nicht in der Ursprache), dann folgen die im Volke noch lebendigen Fassungen in der bei Aufzählung von Märchenvarianten eingebürgerten geographischen Anordnung, und danach setzt die eigentliche Untersuchung ein, atomistisch Zug für Zug prüfend, Schicht für Schicht abtragend, bis die Urform herauspräpariert ist. Denn eine der wesentlichsten Veränderungen eines alten Rätsels ist seine Erweiterung, die jedoch — in charakteristischem Gegensatz zum Märchen — nicht von dem Gesetz der Dreizahl beherrscht wird (I 23), sondern meist in Analogie- oder Parallelbildungen verläuft. Analysiert werden: 2. Schrift oder Buch („weißer Acker, schwarzer Samen"), 3. Das Jahr (ich mache aufmerksam auf die schwankende Monatszahl, meist 12, aber gerade in altertümlichen Fassungen auch 13,

vgl. I S. 76. 118. 124), 4. Der Mensch (das alte Sphinxrätsel). Mit diesem Typus hängt zusammen: 5. Zwei- Drei- Vierbein, 6. Die Kuh (mit den verwandten Tierrätseln, Katze, Hund, Pferd usw.), 7. Reiter und Pferd. Wie in 3. und 4. reicht auch in 8. „Vogel federlos" die Tradition in die Antike zurück, wichtig sind da die Zusammenhänge mit den spätantiken Zauberformeln (III 8f. 43ff.). Die Methode ist gut, das Material sehr vollständig (zumal für den Norden, dank der Ausnützung der großen hss. Schätze in den dortigen Archiven), das Verzeichnis der gedruckten und ungedruckten Rätselsammlungen willkommen. Ich vermisse darin Hepdings Hessische Hausinschriften und byzantische Rätsel (Hess. Blätter f. Volksk. 12, 161), eine ausgezeichnete „vergleichende" Rätselstudie, die auch im 1. Abschnitt Berücksichtigung verdiente. Ebenda hätte zu den Achikar- und Aesoprätseln Hausraths trefflicher Aufsatz beachtet werden können, denn was H. (Sitz. Ber. Akad. Heidelberg 1918 II) für die Fabeln im Achikar erweist, darf wohl auch für die Rätsel angenommen werden. Daß sich A., der beim antiken Material offenbar auf Schöpfen aus zweiter Hand angewiesen ist, gegenüber den Konstruktionen von Wolfgang Schultz skeptisch verhält (I 176f. u. sonst), sei besonders anerkannt, wie überhaupt seine besonnene Kritik und Umsicht alles Lob verdient.

**L. Radermacher** Beiträge z. Volkskunde aus d. Gebiet d. Antike (Sitz.-Ber. Akad. Wien, Phil. Hist. Kl. 187, 3. Abh. 1918 Hölder 145 S.). Diese Untersuchungen bringen wertvolle Förderung unseres Wissens von antiker Volkskunde und hellen manche Äußerungen antiker Autoren auf. I. Nachbarn (Metageitnia, Nachbarrecht, „Nachbarschaften" als kleinste politische Verbände). II. Menschen und Tiere (zur Ethologie von Mensch und Tier, mit näherer Behandlung des *testamentum porcelli* und des Papyrus-*παίγνιον* über die Liebe des Hahns zur *Θακαθαλπάς*). III. Allerlei Götter (darin wird *Κονίσαλος* gedeutet, Philoktet 533 *προσκύσαντε τὴν ἔσω* auf die Nymphe der Höhle einleuchtend bezogen, *χεζοκαρκάλης* gut erklärt und auf den Dionysos der Volksposse bezogen, auf dem Ephesischen Unterweltssarkophag der Pförtner der Unterwelt — vielleicht Aiakos — erkannt, zu *Ἰάμβη* ein männlicher Partner *Ἴαμβος* vermutet, gewiß mit Recht, s. jetzt v. Wilamowitz, Griech. Verskunst 61, 2). Der umfangreichste Aufsatz IV, Aus altchristlicher Predigt, behandelt in der Luft liegende Probleme, die gleichzeitig Nilsson und Schneider in diesem Archiv 19 und 20 aufgriffen. Mag dadurch auch manche Einzelheit ergänzt oder berichtigt sein, so behalten R.s volkskundliche Erläuterungen der Festbräuche vom 1. Januar und 1. März doch ihren Wert. Der letzte Beitrag, V Claudia Quinta, gibt eine mir einleuchtende Erklärung der Zeremonie bei der Einführung des pessinuntischen

Meteorsteines in Rom. Auf die förderliche Anzeige von R.s Studien durch Waser, Schweiz. Arch. f. Volksk. 23, 50—54 sei verwiesen.[1]

**E. F. Knuchel** Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch (Schriften d. Schweizerischen Gesellsch. f. Volksk. XV, K. F. Trübner, Berlin-Straßburg 1919) VIII u. 116 S. Von einem Satze Albrecht Dieterichs ausgehend, behandelt K. den Ritus der Umwandlung bei Geburt, Hochzeit, Dienstantritt und Vieheinstellung, Tod, Krankheit, bei Gebräuchen zu Segen und Schutz des Familienbesitzes, kultischen und rechtlichen Kollektivbegehungen. Das überaus reiche Material ist vorwiegend aus dem Bereich der neueren Kulturvölker geschöpft, aber auch Naturvölker, Orient und Antike sind nicht vernachlässigt, so daß auch der Altphilologe Nutzen von der Arbeit hat. Schade, daß sich K. Eitrems Opferritus und Voropfer entgehen ließ, dessen I. Kap. den Rundgang behandelt (Ergänzungen dazu in Eitrems Beitr. z. griech. Rel.-Gesch. II und III [Kristiania 1917 und 1920]). So arbeiten beide vielfach mit dem gleichen Material, ergänzen sich aber auch, insofern bei Eitrem Antikes, bei K. allgemein Volkskundliches überwiegt. Auf Einzelheiten will ich jetzt nicht eingehen, verweise dafür auf meine in den Gött. gel. Anz. erscheinende Rezension von Eitrems Buch. K. führt den Brauch der Umwandlung auf zwei Grundformen zurück: in der einen wird eine „Bindung", in der anderen, dem Schutzkreis, eine „Trennung" bezweckt. Daneben ist aber auch Eitrems Scheidung berechtigt: Umkreisen eines Kraftzentrums (Altar, Kirche, Heiligtum usw.) oder Umkreistwerden einer Person oder eines Dinges mit der krafthaltigen Substanz. Apotropäische oder kathartische Zwecke lassen sich nicht immer scharf scheiden.

Die Richtung des Umlaufens (meist nach rechts hin) haben beide Forscher verfolgt, E. eindringender als K. Bei beiden vermisse ich ein systematisches Eingehen auf die Anzahl der Umwandlungen. E. hat wenigstens im Register Zahlen notiert, K. macht nur beiläufig S. 29 u. 50 einen Hinweis auf die heilige 3. Wenn ich recht gesehen habe, läßt sich aus K.s Stoff folgendes lehrreiche Ergebnis gewinnen:

| | | |
|---|---|---|
| **2** | malige Umwandlung: | S. 53 (England), 81 (Württemberg), |
| **3** | „ „ | siehe unten, |
| **5** | „ „ | S. 69 f. (Schweiz), |
| **7** | „ „ | S. 26, 30, 30 A. 7 (Indien), 61 (Frankreich), 85 (Tirol), |
| **9** | „ „ | S. 56 f., 60, 76 (nur Frankreich), |
| **72** | „ „ | S. 54 (Esthland). |

[1] Zwei andere Abhandlungen Radermachers werden in meinem Bericht über griechische Religion angezeigt.

Dem gegenüber steht, wahrhaft international und überzeitlich, die **3**malige Umwandlung, für die ich über 200 Stellen gezählt habe. Auf der 3 beruht auch die französische Vorschrift, **3**, **6**, **9** oder **12** Runden zu machen. Dazu gesellen sich triadisch bestimmte Verstärkungen des Umlaufs: 3 Personen müssen ihn vornehmen (S. 10), 3 Kathrinen (3 Mädchen dieses Namens, S. 67), 3 mal muß der 3 malige Umlauf wiederholt werden, nämlich zu Beginn, um die Mitte und Ende der Nacht (S. 42), 3 Vaterunser (S. 34, 61), 3 Rosenkränze (S. 85) sind dabei zu beten, die 3 höchsten Namen anzurufen (S. 58, 62, 81), 3 mal zu pusten (S. 70 A. 4). Triadisch bestimmte Gegenstände werden umwandelt: 3 Maibäume (S. 92), 3 Steinhaufen (S. 55), ein Feld mit 3 Ecken (S. 55).

Nützlich schiene mir auch ein systematischer Hinweis auf Verstärkungen der Umwandlung. Ihre Kraft wird gehoben durch Nacktheit, geöffnete Kleider, Schweigen, Gebet, Anruf hl. Namen, Pfeifen, Pflügen mit umgekehrter Egge u. dgl. m. Endlich wäre ein kurzer Überblick über zeitliche und örtliche Verbreitung der behandelten Riten nützlich gewesen. So hätten sich in dieser tüchtigen Arbeit, die dem Lehrer K.s, Hoffmann-Krayer, Ehre macht, einige allgemeinere Gesichtspunkte und Entwicklungslinien herausheben lassen.

Einige Ergänzungen zu Knuchels Arbeit gibt die feinsinnige Abhandlung von **E. Frh. v. Künssberg** Rechtsbrauch und Kinderspiel (Sitz. Ber. Akad. Heidelberg 1920, 7. Abhdl., Verl. Winter, 64 S.), in der die Beteiligung der Kinder am Rechtsleben und die Kinderspiele, die Nachklänge alter Rechtsbräuche enthalten oder Parallelen dazu bieten, sorgsam untersucht werden. Bei diesem selten und in solcher Reichhaltigkeit bisher noch nicht behandelten Thema fällt für Rechtsgeschichte wie für Volkskunde reicher Gewinn ab, den ein ausführliches Register leicht nutzbar macht.

**G. Kahlo** Die Verse in den Sagen und Märchen (Berlin, Hutten-Verlag 1919, 122 S.). Aus fleißig gesammeltem und gut durchdachtem Stoff erwächst dem Vf. dieser Jenenser Dissertation folgendes Hauptergebnis: „Die Verse in den außereuropäischen Märchen sind willkürliche und bedeutungslose Einschiebsel des Erzählers. In Europa dagegen haben die Verse stets eine feststehende Bedeutung: sie sind animistischer Natur, d. h. sie dienen als Verkehrssprache zwischen Geistern und Menschen.“ Diese Formulierung mag nicht ganz glücklich sein, aber die Scheidung der beiden Komplexe ist begründet. Auf der einen Seite steht die „indische Form“, der Wechsel zwischen Prosa und Vers, im Altindischen am reinsten belegbar, aber auch bei „Naturvölkern“ nicht selten, auf der anderen das gesamte heutige Europa, wo die Verse überwiegend unerlösten Seelen, bösen Geistern, Zwergen, Wechselbälgen in den Mund ge-

legt werden, geisterhafte Warnungen und Ansagen enthalten. Hier hat der Eintritt der Verse also mehr als rein stilistische Bedeutung, ist sachlich motiviert, führt mit dem Eintritt des Geisterhaften sozusagen aus der Prosa des Alltags heraus. Beim „indischen“ Typus wäre m. E. zu erwägen, ob er nicht in den weiten Zusammenhang volkstümlicher Erzählungsweise einzureihen wäre, der uns z. B. im antiken Volksbuch (von Homer, Alexanderroman, Apollonius Tyrius, gewissen Zweigen der Satura Menippea) entgegentritt. Dann würde sich vielleicht auch eine schärfere Charakteristik ergeben, als die vom Vf. gewählte es ist.

**K. Borinski** Braun als Trauerfarbe (Sitz.-Ber. Bayer. Akad. Phil. hist. Kl. 1918. 10. Abh. 18 S.). Nochmals die Farbe Braun (ebenda 1920. 1. Abh. 20 S.). In Komm. d. Franzschen Verlags (J. Roth). Die braune Farbe, zwischen Rot und Schwarz, Hell und Dunkel, Licht und Finsternis, Tod und Leben stehend, schien schon dem Altertum zur Trauersymbolik geeignet und hat sich in der Renaissance und Neuzeit vielerorten im Gebrauch erhalten. B.s Skizzen erschöpfen das Problem noch nicht. Die zweite bringt auch manches, was zur Trauerbedeutung der braunen Farbe nicht gehört, aber für andere Gebiete der Volkskunde in Betracht kommt (Kröte, Krötenstein, Gebärmuttervotive).

**R. Stübe** Der Himmelsbrief. Ein Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte (Tübingen, Mohr-Siebeck 1918 IV u. 55 S.). In einem ergiebigen Vortrag, dem gute Literaturnachweise angehängt sind, behandelt St. die Literatur- und Religionsgeschichte des Himmelsbriefs. Der Gedanke einer göttlichen Offenbarung in Gestalt eines himmlischen Buches oder Briefes (St. übersah Boll, Aus d. Offenbarung Johannis 7 ff.) begegnet zu allen Zeiten, tritt in religiöser wie superstitiöser Sphäre auf, fromme Fiktion und frecher Schwindel (vgl. z. B. meinen Trug des Nektanebos, Register unter Himmelsbrief, ferner N. Jahrb. 47, 1921, 139 f.) greift zu dieser Einkleidungsform. Bis in neueste Zeit wuchern im Volksaberglauben die alten Himmelsbrieftypen weiter, und ein lehrreiches Beispiel eines modernen Offenbarungsbuches ist das Buch Mormon (wozu auf Ed. Meyers Ursprung u. Geschichte d. Mormonen zu verweisen war). Der von St. gegebene Überblick erweckt gute Erwartungen auf das von ihm vorbereitete große Urkundenwerk über dieses Thema.

**E. Bischoff** Die Mystik und Magie der Zahlen, Arithmetische Kabbalah (Geheime Wissenschaften hrsg. v. Linden, Bd. XX, Berlin, Barsdorf 1920, 248 S.). Der 2. Teil des Buches (magische Zahlenfiguren, Datumsmystik, figurierte Zahlen, Zahlen-Salonmagie) wird die Interessenten der „geheimen Wissenschaften“ eher anziehen als den gelehrten Leser, der vom 1. Teil (Mystik der Zah-

len, Zahl am Himmel, in organischer, unorganischer Natur, im Geistesleben) und dem Schlußabschnitt (systematische Symbolik der Zahlen von 1—100) einigen Nutzen haben kann, wenn er über Kritik verfügt (z. B. den Etymologien S. 20 gegenüber) und über historisch-philologische Kenntnisse, um den Verfasser kontrollieren zu können, der allzuoft aus 2. oder 3. Hand schöpft und andrerseits bequem Bereitgestelltes übersieht. Man sollte nicht über 7 schreiben, ohne Boll, Hehn, Graf (s. u.), von naturwissenschaftlicher Seite Fließ und Swoboda, über 7, 9, 40, 50, ohne Roscher, über 3, ohne Usener, über 12/13, ohne Böklen, Weinreich, Wilke, über Lebensalter, ohne Boll zu kennen.[1] Als Anhang wird nach Augustis alter Übersetzung ein Stück aus Epiphanius „über die Geheimnisse der Zahlen" mitgeteilt, ohne Angabe der Originalpublikation und ohne zu notieren, daß es sich um Ps. Epiphanius handelt. Ein Hinweis auf Ähnliches, wie etwa des Ausonius *griphus numeri ternarii* oder ma. Triadensammlungen fehlt natürlich. Im systematischen Teil, der z. T. überaus dürftig ist und systematische Erörterungen über Rundzahl, typische Zahl, heilige Zahl, Rundzahl mit Überschuß, Rundzahl minus 1 u. dgl. vermissen läßt, fehlt u. a. die volkskundlich wichtige Zahl 77.

Befriedigender als dies Buch ist der bescheidener auftretende Vortrag von **J. H. Graf** Die Zahl „Sieben" (Bern, Wyss 1917, 48 S.). Natürlich kann ein so reicher Stoff im Rahmen eines Vortrags nicht erschöpft werden, aber G. bringt Vieles und Hübsches vor. Er ist auch in der Literatur mehr zu Hause als Bischoff. Bedenkliche Schönheitsfehler sind allerdings Pythakos aus Mytilene (18) und Hyppokrates (20).

**P. Riedel** Aberglaube und Zauberwahn im heutigen Deutschland (Wendt u. Klauwell, Langensalza 1920, 173 S.). Cui bono? Wissenschaftliche Förderung soll das überall an der Oberfläche bleibende Buch wohl nicht bringen. Populäre Darstellung im guten Sinn kann es nicht sein, weil dem flach rationalistischen Verfasser historischer Blick ebenso fehlt wie psychische Einfühlung in das Wesentliche der Erscheinungen, und mit billigen Expektorationen wie z. B. über Reliquienkult (8ff.) ist nichts getan. Bleibt also: nicht sonderlich geistvolles Aufkläricht. Literatur wird hier und da angegeben, z. T. auch schlampig (S. 106 richtig Boll, 111 als Verf. des gleichen Buches aber Scholz). 96 Onceromantie mag nur Druckfehler sein, aber vulgair, kontrair 99 und *flectere si nequeo* etc. 12 als Horazzitat (!) schmeckt nach Halbbildung. 155 A. wird behauptet, die Hausinschrift G. M. H. bedeute

[1] Roscher *Zahl 50* und meine *Triskaidekadischen Studien* zeige ich im Bericht über griechische Religion an.

„Gott behüte mein Haus“. Das ist bestenfalls Volksetymologie, in Wirklichkeit liegt natürlich umgestelltes *X M Γ* vor.

**O. Meisinger** Bilder aus der Volkskunde (Frankf. a. M., Diesterweg 1920 (VIII + 288 S.). Um den Sinn für deutsches Volkstum zu wecken, auch in der Schule schon, hat M. einen guten Weg eingeschlagen: er gibt ein Lesebuch von volkskundlichen Aufsätzen verschiedensten Inhalts, verschiedenster Verfasser. Von Herder, Goethe (Anzeige von Hebels Gedichten), Uhland, Grimm führt er über Riehl, Mannhardt, Dieterich (schade, daß Usener fehlt) zu den Lebenden, überall mit glücklicher Hand auswählend. Man spürt, daß der Herausgeber selbst mitten in der Forschung steht. Volkskunde, mag sie auch vom wärmsten vaterländischen Gefühl getragen sein, weist immer über die Landes- und Zeitgrenzen hinaus, weil ein volles Verständnis der völkerpsychologischen Erscheinungen nur auf vergleichendem Weg gefunden werden kann. Darum ist es doppelt zu begrüßen, daß gerade die so wichtigen Zusammenhänge mit der Antike ausreichend zu Wort kommen. Eine mit Wehmut gemischte Freude war mir, daß der jung gestorbene Dieterich- und Boll-Schüler K. Nagel mit einem Aufsatz über die Neunzahl vertreten ist; hätte er doch seine Arbeit über die Zwölfzahl noch abschließen können! M.s Buch verdient weite Verbreitung.

Zur neugriechischen Volkskunde liegen, außer dem hübschen Aufsatz **F. v. Duhns** Altes und neues Griechentum auf den ägäischen Inseln (Deutsche Revue XLIV, 67 ff. 154 ff.), zwei Neuerscheinungen zur Besprechung vor. ***N. Γ. Πολίτης*** *Λαογραφικὰ σύμμεικτα I* (Athen 1920 Paraskevas Leones 304 S.). Der Meister griechischer Volkskunde inauguriert damit die Veröffentlichungen des 1918 vom Staat ins Leben gerufenen *Λαογραφικὸν Ἀρχεῖον*. Der erste Band, dem hoffentlich bald weitere folgen[1], enthält die mehr populär gehaltenen Arbeiten von Polites, 38 Nummern, aus dem Zeitraum von 45 Jahren. Am Anfang steht der programmatische Aufsatz *Λαογραφία*, mit dem P. 1909 seine gleichnamige Zeitschrift eröffnet hatte — ein würdiges Gegenstück zu Dieterichs Wesen und Ziele der Volkskunde. Aktuell wirkt heute wieder der zweite, der die volkstümlichen Anschauungen über die Wiederherstellung der griechischen Nation behandelt — man vergleiche dazu auch E. Schmidt, Hess. Blätter f. Volksk. XII 219 ff. Aus dem reichen Inhalt seien noch hervorgehoben: *Τελέσματα*, *Ὁ Γουλιέλμος Τὲλλ πρόσωπον μυθικόν*, Aufsätze über St. Georg, Johannes, Elias, Nikolaus, über Volksbücher und Volksmärchen (An-

---

[1] Bei der Korrektur erhalte ich Kenntnis von Polites' Tod. Ein unersetzlicher Verlust für die wissenschaftliche Volkskunde. Hoffentlich gelingt es, die von ihm gesammelten Schätze der gelehrten Welt zugänglich zu machen.

zeige von Hahns *Νεοελληνικὰ παραμύθια*). Das leite über zu dem zweiten hier anzuzeigenden Werk:

Neugriechische Märchen hrsg. v. **P. Kretschmer** (Jena, Diederichs 1917 XII u. 340 S.) In den „Märchen der Weltliteratur", einer der prächtigsten Unternehmungen des Diederichsschen Verlags, die v. d. Leyen und Zaunert leiten, bildet dieser Band ein köstliches Glied. Von den 66, geographisch geordneten Märchen stammen nur wenige aus gedruckten Quellen, die Mehrzahl haben Kr. und seine griechischen Freunde aus dem Volksmund selbst gesammelt. Eine gute Einleitung und reichhaltige Anmerkungen machen die Einordnung in das internationale Märchengut leicht. Antikes Erbe steckt nicht so viel darin, wie man zunächst erwartet, Orientalisches, Slawisches, Westeuropäisches hat sich darüber gelagert — im Märchenschatz spiegelt sich die Schichtung des neugriechischen Volks. Es sind glänzend erzählte Sachen darunter, z. B. 42, das in der Fülle seiner Motive, ihrer kunstvollen Verschlingung und spannendem Aufbau den Zauber des Märchens mit dem Reiz romanischer Novellistik verbindet. Merkwürdig darin das Gewölbe über der Quelle, auf dem die Heldin ihre abenteuerreiche Lebensgeschichte aufzeichnet, die da von den wesentlichsten *personae dramatis* gelesen wird, was dann die Lösung des Knotens herbeiführt (S. 182 ff.) Ist das ein irgendwie nachwirkendes Erbe des antiken Romans? Man denkt an die Inschriftstelen des Euemeros, die Zypressentafeln des Deinias bei Antonius Diogenes, die Dictysannalen, die seidene Binde der Chariklea bei Heliodor, in die ihre Aussetzungsgeschichte eingewebt ist, also ein Requisit, das die Wiedererkennung der Heldin gestattet. Die Paschatochter läßt die Quelle erst fassen, ein Gewölbe darüber errichten, den Text aufzeichnen, stellt einen Wächter davor, die Leute kommen und lesen, was da aufgemalt — ist das von inschriftenbedeckten Bauten hergenommen? Wirken Romanüberlebsel und Umwelt zusammen ein? Jedenfalls ein merkwürdiger Zug, zu dem ich aus Märchen nichts Ähnliches kenne. Die wegweisenden Inschriften (Nr. 59 S. 268, vgl. dazu Leskien, Balkanmärchen S. 37 u. 229) sind etwas ganz anderes; aber auch sie haben ihre Parallelen im antiken Alexanderroman (II 31). Zu 43, in dem Lüge und Wahrheit personifiziert auftreten, Lüge triumphiert, durfte auf das so echt griechische, aber überhaupt volkstümliche *'Αγών*-motiv verwiesen werden, *λόγος δίκαιος* und *ἄδικος* bei Aristophanes, *Λόγος* und *Λογίνα* bei Epicharm, Mors und Vita bei Ennius, Dod und Lewen im Niederdeutschen usw. Im Märchen jedoch scheint derartiges selten zu sein. Es paßt aber zu den sonstigen Spuren moralisierender Betrachtung, die Hausrath in seiner fördernden Besprechung von K.s Buch notiert (B. ph. W. 1920, 727). Die Übersetzung wirkt bei aller Treue äußerst lebendig.

# III Mitteilungen und Hinweise

## Endymion als Sternbild

In meiner Sphaera S. 57 f. habe ich Auszüge aus dem Astrologen Antiochos von Athen herausgegeben, die in einer Vatikanischen und abgekürzt in einer Münchener Hs. stehen. Wie mir der im Weltkrieg gefallene wackere Pierre Boudreaux in Paris am 23. XII. 12 mitteilte, ist das Kapitelchen auch im Paris. 2425 (s. XV) f. 162 enthalten. Die Pariser Hs (P) bietet wesentliche Textverbesserungen: die wichtigsten zu den Zodiakalzeichen des Stiers und der Wage, weiterhin noch zu Jungfrau, Schütze, Steinbock. Der Text der gleichzeitig mit dem Stier aufgehenden Sternbilder heißt hier so: *ἡνίοχος, κεφαλαὶ ζ', δεκανοῦ σχῆμα καὶ ὑποκάτω αὐτοῦ κεφαλαὶ καὶ ἅρμα σὺν ινηόχω(!) καὶ ὀσίρις ὕπεος(!) καὶ κύων ἐπάνω τῶν ποδῶν αὐτοῦ καὶ πλοῖον ἐπάνω τὴν(!) ὄψεως· ἀνοῦβις καὶ ἄλλως* (l. *ἄλλος*) *ἑστὼς παρὰ τοὺς πόδας τὴν μὲν ἀριστερὰν ἐκτείνας, τῇ δὲ δεξιᾷ τοὺς πόδας τοῦ κυνὸς κατέχων.* Damit fällt „die Gestalt der sieben Dekane" fort, die mir einst Mühe machte (Sphaera S. 280): es sind vielmehr die sieben Köpfe = Pleiaden gemeint (als sieben Mädchenköpfe wurden ja die Pleiaden dargestellt, vgl. z. B. Thiele, Ant. Himmelsb. S. 112), und es bleibt nur die Gestalt eines Dekans. Weiterhin ist wohl schwerlich *κεφαλαί*, wie P liest, sondern wohl *κεφάλαιον* mit dem Vatic., also der Stierkopf zu verstehen. Das Exzerpt in der Münch. Hs. A wird nun auch völlig klar: *ἡνίοχος καὶ ὑποκάτω κεφαλή* (Stierkopf)· ⟨*κεφαλαὶ*⟩ *ζ'. δεκανοῦ σχῆμα.* Sodann fällt der nur im V(atic.) vorkommende „Strudel" (*ζάλος*), der, wie ich Sphaera S. 166 f. dargelegt habe, hier unmöglich an der richtigen Stelle stehen könnte, weg; und wenn statt dessen *καὶ ἄλλος* (*καὶ ἄλλως* P) zu lesen ist, so wird der Anubis wie sonst auch (s. Sphaera S. 179 f.) zum Hundsgestirn, und eine andere Gestalt steht „um seine Füße", d. h. am Platze des Hasen. — Zum Krebs steht statt *κριός* in P *κρυοί*, was freilich die verdorbene Stelle (vgl. Sphaera S. 121) auch nicht aufhellt. — Zur Jungfrau ist im Paris. *γυνὴ ἐν ἀτρίῳ παιδίον βαστάζουσα* genannt: damit bestätigt sich die Überlieferung bei Teukros-Rhetorios (vgl. Sphaera S. 210), wornach diese thronende und stillende Göttin *τινὲς λέγουσι τὴν ἐν ἀτρίῳ θεὰν Ἶσιν τρέφουσαν τὸν Ὧρον.* Den Sinn der Worte *ἐν ἀτρίῳ* habe

ich ebd. S. 211 f. aus ägyptischen Denkmälern von Dendera usw. erläutert.[1]) — Recht erfreulich war mir, meine Konjektur *Τάλως* (S. 58, 23: *ταλός* Vatic. *ταώς* Mon. vgl. ebd. S. 279) durch den Paris. bestätigt zu finden; damit ist der kretische Gott für die Sphaera barbarica endgültig gesichert, vermutlich als eine Deutung des Engonasin. — Nur durch die mir früher bekannten zwei Antiochoshandschriften (V A) war der Sternbildname *Νηρεύς* bezeugt; ich habe daher Sphaera S. 277 statt dessen mit Teukros-Rhetorios *Νηρεῖς* eingesetzt. Auch das wird durch die neue Hs. bestätigt (*νηρείς*).

Der hübscheste Fund ist aber der zu den Sternbildern, die mit der Wage aufgehen. Da werden u. a. verzeichnet: *Ἄδωνις καὶ Ἀφροδίτη καὶ ἐν δη" κοιμώμενα* (so die hier bisher einzige Hs. V). Ich hatte seinerzeit (Sphaera S. 277) an einen Verderb aus *Ἀριάδνη κοιμωμένη* gedacht, da die ruhende Ariadne unter den mit der Wage heraufkommenden Sternbildern auch sonst vorkommt. Aber nun gibt P die einfache und einleuchtende Lösung: *ἐνδυμιῶν* (!) *κοιμώμενος*. Also hat man außer und jedenfalls erst nach Ariadne, die ihrem Kranz an dem Himmel nachfolgte und wohl in den Sternen der Wage selbst vorgestellt wurde (dargestellt als Schlummernde, genau wie in der berühmten Neapler Statue), auch Endymion als Schlummernden am Himmel untergebracht. Dieser Katasterismus ist hier zum erstenmal bezeugt. Vermutlich ist der schlummernde Endymion am Sternhimmel nur eine Variante zur schlummernden Ariadne; sie kann durch das Bestreben veranlaßt sein, dem Kreis des Arkas am Himmel auch seinen Eidam (Paus. V 1, 4) hinzuzufügen. Nach den großen Eöen (Fr. 148 Rz. = Schol. Apoll. Rh. IV 57) war er von Zeus in den Himmel erhoben worden, begehrte aber Hera und wurde gleich Ixion mit einem Wolkengebilde getäuscht und dann in den Hades verstoßen. Das konnte einem alexandrinischen Dichter oder auch einem

---

[1] Es ist bedauerlich, daß die Ägyptologie seit Brugsch sich so wenig mit den einheimischen Himmelsbildern beschäftigt hat; es wird hier gewiß noch viel Neues und Wichtiges zu finden sein. Die Art freilich wie 1917 im „*Sirius*“ über „Die Himmelsbeobachtung der alten Ägypter“ gehandelt ist, läßt selbst in der einfachsten Beschreibung der Denkmäler alles zu wünschen übrig: einen Stier von einer Kuh unterscheiden zu können, ist wohl keine unbillige Forderung. Daß der Verf. über diese Dinge schreibt, ohne die auf neuen handschriftlichen Quellen beruhenden etwa 100 Seiten über die ägyptischen Himmelsbilder, die meine ein halbes Menschenalter vorher erschienene „*Sphaera*“ enthält, auch nur zu nennen, geschweige denn zu verwerten, kann ich durch den bedauerlichen Mangel an literarischen Hilfsmitteln in des Verf.s Aufenthaltsort nicht ausreichend entschuldigt finden. Es ist gerade für jede populäre Darstellung eine doppelt unerläßliche Forderung, daß sie auf der Höhe der wissenschaftlichen Forschung steht.

Mythographen wohl den Anlaß gegeben haben, ihn wie Ixion und andere Götterfeinde an den Himmel gefesselt zu denken. Andere sprachen ihm die Vergötterung und ewigen Schlaf als Gabe des Zeus für seine Gerechtigkeit zu: hätte man darin die Ursache der Versternung zu suchen, so wäre es einer der zahlreichen Katasterismen gewesen, welche die Anerkennung der Götter für menschliche Tugend dartun sollten. Aus dem kurzen Katalog des Antiochos läßt sich nicht entscheiden, welches Motiv das leitende war: immerhin ist daran zu erinnern, daß sich in der Wage, wo Endymion versternt gedacht wurde, der Hades am Himmel befand (Sphaera S. 246ff.); danach liegt die erste Version hier näher. Bekanntlich ist Endymion auch als erster Astronom gedeutet worden: das teilt er mit andern unter die Sterne versetzten Gestalten wie Atlas, Herakles, Kepheus, Prometheus, Chiron usf. Nach Schol. Apoll. Rh. IV 264 hat Endymion τὰς περιόδους καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τῆς σελήνης gefunden (vgl. zur Stelle Broecker, De Timachida Rhod. Diss. Berl. 1919 S. 33). — Bei Serv. Georg. III 391 verschmäht Selene zuerst den Endymion, er gewinnt sie aber dadurch, daß er „die weißesten Schafe" weidet: *cuius rei mystici volunt quandam secretam esse rationem.* Bethe (R. E. V 2559) bemerkt, das „könnte wohl auf einen alexandrinischen Dichter zurückgehen, wenn nicht Konfusion vorliegt". Die „weißesten Schafe" aber sind gewiß nichts anderes als die Sterne: in dem „Naassenerhymnos" bei Hippol. V 9 (Wilamowitz, Hermes 37, 330) wird Attis dem ποιμὴν λευκῶν ἄστρων, dem Hirten der weißen Sterne, verglichen, wie Selene bei Synesios hymn. 9, 47 als ποιμὴν νυχίων θεῶν bezeichnet wird: dieser „Hirte der weißen Sterne" wird wohl eben Endymion sein oder auch Men. In der Naassenerpredigt sind Adonis, Endymion, Attis nebeneinandergestellt (Reitzenstein, Poim. S. 85), Adonis, Attis und Men auch im Hymnos: da Adonis (mit Aphrodite) bei Antiochos dem Endymion unmittelbar vorausgeht, so ist es nach der Art dieser Sternlisten sehr wohl möglich, daß es sich bei Adonis und Endymion nur um zweierlei Bezeichnungen für ein und dasselbe Sternbild handelt.

Heidelberg **F. Boll**

---

## Omphalos, Pythongrab und Drachenkampf

Rohde (Psyche S. 133) hielt den Python für einen alten Orakelgott „wie Amphiaraos, wie Trophonios, wie Zeus auf dem Ida". „Der delphische δράκων ist ohne Zweifel eigentlich eine Verkörperung des alten Orakeldämons." Diese Auffassung beruht auf Nachrichten, die vom Grab des Python unter dem Omphalos sprechen. Ist der Omphalos aber nicht ursprünglich ein τύμβος, sondern Erdnabel, so fällt Rohdes These. Die τύμβος-Theorie vertritt ausführlich Miß Harrison J H S

XIX 225 ff. BCH XXIV 254 ff. und fand Zustimmung bei Karo (Dar. — Saglio VI 197 ff.) und Svoronos (Journ. Int. d'arch. numism. XIII 313 f.). Jedoch Roscher (Omphalos, Neue Omphalosstudien und Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern, besonders den semitischen) vertritt, ebenso wie mit anderen Perspektiven Mehringer (Wörter und Sachen V. 47 ff.) die Erdnabeltheorie, wie es scheint, mit durchschlagenden Gründen. Harrisons wichtigster Beweis, die Ähnlichkeit der Omphaloi mit den Tymboi, ist nicht zwingend, da Grab, Altar und Omphalos zwar nicht gleichen Vorstellungen ihre Existenz verdanken, aber demselben Zweck dienen, nämlich der Markierung eines bestimmten Punktes, die in primitivster Dauerform eben immer eine Anschüttung von Erde oder Steinen oder ein Stein sein muß. Die Ähnlichkeit sagt deshalb gar nichts über die Wesensgleichheit. Ferner hat Roscher die ältere und bessere Überlieferung für sich. Varro berichtet zuerst vom Pythongrab unterm Omphalos, während zahlreiche frühere Zeugnisse, besonders bei Pindar und den Tragikern (Roscher, Omphalos 54 ff.) nur immer vom Erdnabel reden. Das allein müßte ausschlaggebend sein. Außerdem findet sich der Erdnabelgedanke bei den verschiedensten Völkern (Roscher a. a. O. 20 ff., Neue Omph. St. S. 12 ff., Omphalosgedanke passim). Wenn aber der Omphalos nicht Pythongrab war, sondern ὅρος am Erdmittelpunkt, so ist Rohdes These vom alten Orakeldämon Python und den Folgerungen von Küster (Schlange 121 ff.) der Boden entzogen. Das kann aber auch noch von einer anderen Seite her geschehen. Ähnlich wie die literarische Überlieferung über das Pythongrab erst mit Varro beginnt, bekommt der Drache, den Apoll in Delphi erlegt, erst bei Ephoros fr. 46 (Strabo IX 422) einen Namen, vorher ist er namenlos (PW II 23), im delphischen Apollohymnus (122) sogar eine δράκαινα. Wenn der Drache jahrhundertelang namenlos ist, an einem Ort haust, der schon bei Homer Pytho heißt und dann später Python genannt wird, so ist klar, daß er nach dem Ort seines Aufenthalts benannt wurde; also war er kein alter degradierter Gott und kann der Omphalos nicht sein Grab sein. Ein namenloser Drache hat kein Grab. Zur ursprünglichen Namenlosigkeit des Python paßt es gut, daß er keine Verwandten hat, keine Geschwister oder Kinder, wie Typhon, Echidna, Kerberos und Hydra, die anderen schlangengestaltigen Fabelwesen, sondern nur eine Mutter, die Ge. Da die Ge als Vorgängerin Apolls und älteste Inhaberin des Orakels galt, mußte der Drache, sobald er unter dem Namen Python Besitzer des Orakels wurde — ursprünglich hat er mit dem Orakel nichts zu tun, z. B. im delphischen Apollohymnus, erst seit Euripides tritt er als Hüter des Orakels auf (Roscher, Lex. III 3403) —, natürlich der Sohn der Ge werden.

Apolls Kampf mit dem Drachen ist aber nicht einmal an das delphische Lokal gebunden, sondern das bei allen Völkern vorkommende

Märchen vom Kampf eines Helden mit einem Drachen knüpfte sich auch an Apollos Gestalt und wurde an seiner Hauptkultstätte lokalisiert. Dort ist er noch im delphischen Apollohymnus das Ungeheuer, das an der Quelle liegt[1], Mensch und Vieh umbringt und den Zugang zum Heiligtum erschwert, was der Besitzer des Heiligtums doch keineswegs tun würde (Roscher, Lex. a. a. O.). Daß die Lokalisierung des Drachenkampfes in Delphi nicht ursprünglich ist, sondern der Drachenkampf an Apollos Figur schon haftete, als dieser nach Delphi kam, kann man schon aus der ursprünglichen Zusammenhangslosigkeit von Drache und Orakel folgern. Zwei so wichtige, im späteren Kult (Pythien) gemeinsam gefeierte Tatsachen können unmöglich ursprünglich am gleichen Orte fixiert sein, ohne auch innerlich zusammenzugehören. Zudem war der Kampf Apolls mit dem Drachen auch anderwärts lokalisiert. Schreiber, Apollon Pythokt. 44, hat eine Lokalisierung in Sikyon aus Paus. II 7, 7 und 8 erschlossen, und auch in Gryneion in der Aiolis sollte Apollon den Drachen erlegt haben (Schreiber 39 ff.).

Sind das alte Lokalisierungen oder Analogiebildungen nach dem delphischen Drachenkampf? Ich glaube das erstere. Den Schlüssel zur sikyonischen Version gibt Hesych: *Τοξίου βουνός. Τοῦ Ἀπόλλωνος, τοῦ ἐν Σικυῶνι, βέλτιον δὲ ἀκούειν τὴν ἐν Δελφοῖς Νάπην λεγομένην. Ἐκεῖ γὰρ καὶ ὁ δράκων κατετοξεύθη καὶ ὁ ὀμφαλὸς τῆς γῆς τάφος ἐστὶ τοῦ Πύθωνος.* In Sikyon gab es also einen „Bogenschützenhügel“, an dem, wie aus der Hesychglosse und Paus. II 7, 7 und 8 hervorgeht, Apollon den Drachen erlegt haben sollte, was Hesych lieber nach Delphi verlegen möchte. Aber der „Bogenschützenhügel“ existierte in Sikyon. Das Wort *Τοξίου* kommt nur hier vor, so daß Meineke (Philol. XII 625) *Λοξίου* hatte schreiben wollen, aber (*Diatribe in Callim. Hymn.* 155) zu *Τοξίου* zurückkehrte: *nihil tamen causae esse video, cur a τόξον recte τοξίας formari negetur. Antiquum et obsoletum nomen fuerit, sed, ut fit, haesit loco inde ab antiquissimis temporibus celebrato. Τοξίου βουνός* ist zweifellos ein alter Ortsname, den Hesych in irgendeinem Lexikon fand, und zwar in Beziehung mit Apoll und dem Drachenkampf, d. h. am Bogenschützenhügel in Sikyon war der Drachenkampf lokalisiert, und zwar seit alters, wie der Name ausweist. Daß die Beziehung zu Delphi später hergestellt wurde, geht daraus hervor, daß Apoll und Artemis bei Paus. II 7, 7 und 8 gemeinsam auftreten, während der Name *Τοξίου βουνός* auf die Einzahl deutet und nur Apollon in Sikyon einen Tempel hatte, nicht auch Artemis, oder beide Geschwister

[1] Auch der Drache, den Kadmos erschlägt, lag an der Quelle, auch die lernäische Hydra ist eine Quellschlange, Zenob. *Epitome*, Miller *Mélanges de Lit. grecque* 383.

(Hitzig-Blümner, Paus. I 2, 523). Mit anderen Worten: die Beziehung zu Delphi wurde hergestellt, als Apoll und Artemis schon das Geschwisterpaar in engster Verbindung waren. Die Hesychglosse sagt jedoch noch mehr. Sie gibt einen sonst nirgends vorkommenden und zweifellos uralten Beinamen Apollos, *Τοξίας* oder *Τόξιος* der Schütze, PW II 70. Für sein Alter spricht die Tatsache, daß bei Homer der Gott keinen Beinamen so häufig führt wie eben den des Schützen in verschiedenen Formen wie *κλυτότοξος*, *ἀργυρότοξος*, *ἑκηβόλος* (Aufzählung PW II 17). Der Bogen ist Apolls ursprünglichstes Attribut, er ist in der frühesten Überlieferung der Schütze. Wenn der *Τοξίας* in Sikyon am Hügel, der seinen Namen trägt, den Drachen erlegt hat, so ist diese Lokalisierung alt und von Delphi unabhängig, sonst hätte Apoll dort nicht den Namen *Τοξίας*, sondern einen auch sonst geläufigen.

Haftet der Drachenkampf nicht am delphischen Lokal, hat er keine Beziehungen zum dortigen Orakel und ist eine alte Lokalisierung auch in Sikyon erschlossen, dann hat man keinen Grund, die Nachricht, in Gryneion habe Apoll den Drachen erlegt, für unwahrscheinlich zu halten bzw. a priori an spätere Übertragung von Delphi zu glauben. Buresch, Klaros 70 ff., hat zwar die Bedeutung Gryneions möglichst herabdrücken wollen. Aber Strabo spricht von einem *μαντεῖον ἀρχαῖον*, Herodot rechnet I 149 die Stadt zu den 11 alten äolischen Städten, und Hekataios fand sie (Fr. H. Gr. I 14 frg. 211) der Erwähnung wert. Serv. Aen. IV 345 nennt eine Amazone Gryne, die ein Liebesverhältnis mit Apoll gehabt haben sollte. Solche apollinische Liebesverbindungen bedeuten aber gewöhnlich, daß Apoll durch eine derartige genealogische Verbindung sich eine alte, ursprünglich ihm fremde Kultstätte assimilierte (cfr. Hyakinthos, Branchos, Mopsos u. a.). Der Gryneische Apoll kann also sehr wohl vorgriechisch sein, und dann wäre eine Lokalisierung der Drachensage in Gryneion, unabhängig von Delphi, sehr wahrscheinlich.[1]

---

[1] Die von L. Weber (*Philol.* 69, 184 ff.) behandelte „Pythoktonie" gehört nicht hierher, weil es sich im phrygischen Hierapolis um eine am Lokal haftende schlangengestaltige Gottheit handelt.

Haag **K. Schwendemann**

(Abgeschlossen am 15. September 1921.)

# Register

(Abgeschlossen am 24. September 1921.)

# ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH

UNTER MITWIRKUNG VON

C. BEZOLD · F. BOLL · O. KERN · E. LITTMANN · M. P. NILSSON
E. NORDEN · K. TH. PREUSS · R. REITZENSTEIN · G. WISSOWA

HERAUSGEGEBEN VON

OTTO WEINREICH

ZWANZIGSTER BAND

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG DER HEIDELBERGER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM

HEFT 1/2



VERLAG B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN 1920

ndonesien H. H. Juynboll). Gelegentlich sollen in zwangloser Folge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über slawische Volksreligion (Kappus), über die Religion in der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit (A. Werminghoff), und der Philosophie (M. Wundt). Die **III. Abteilung** soll **Mitteilungen** und **Hinweise** bringen, durch die wichtige Entdeckungen, verborgenere Erscheinungen, auch abgelegenere und vergessene Publikationen früherer Jahre zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

**Aufsätze werden mit M. 24.—, Literaturberichte mit M. 40.— honoriert.**

**Die Verfasser erhalten von größeren Aufsätzen u. Literaturberichten 20, von kleineren Beiträgen 10 Sonderabdrücke.**

**Größere Beiträge werden nur nach vorher. Anfrage an den Herausgeber, Prof. Dr. O. Weinreich, Heidelberg, Neuenh. Landstr. 20, Rezensionsexemplare nur an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststraße 3 erbeten. Unverlangt eingeschickte Arbeiten werden nur zurückgesandt, wenn Rückpostgeld beigefügt ist. Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher wird nicht übernommen.**



# Inhalt

Druck von B. G. Teubner in Leipzig. Ausgegeben am 14. Januar 1921

